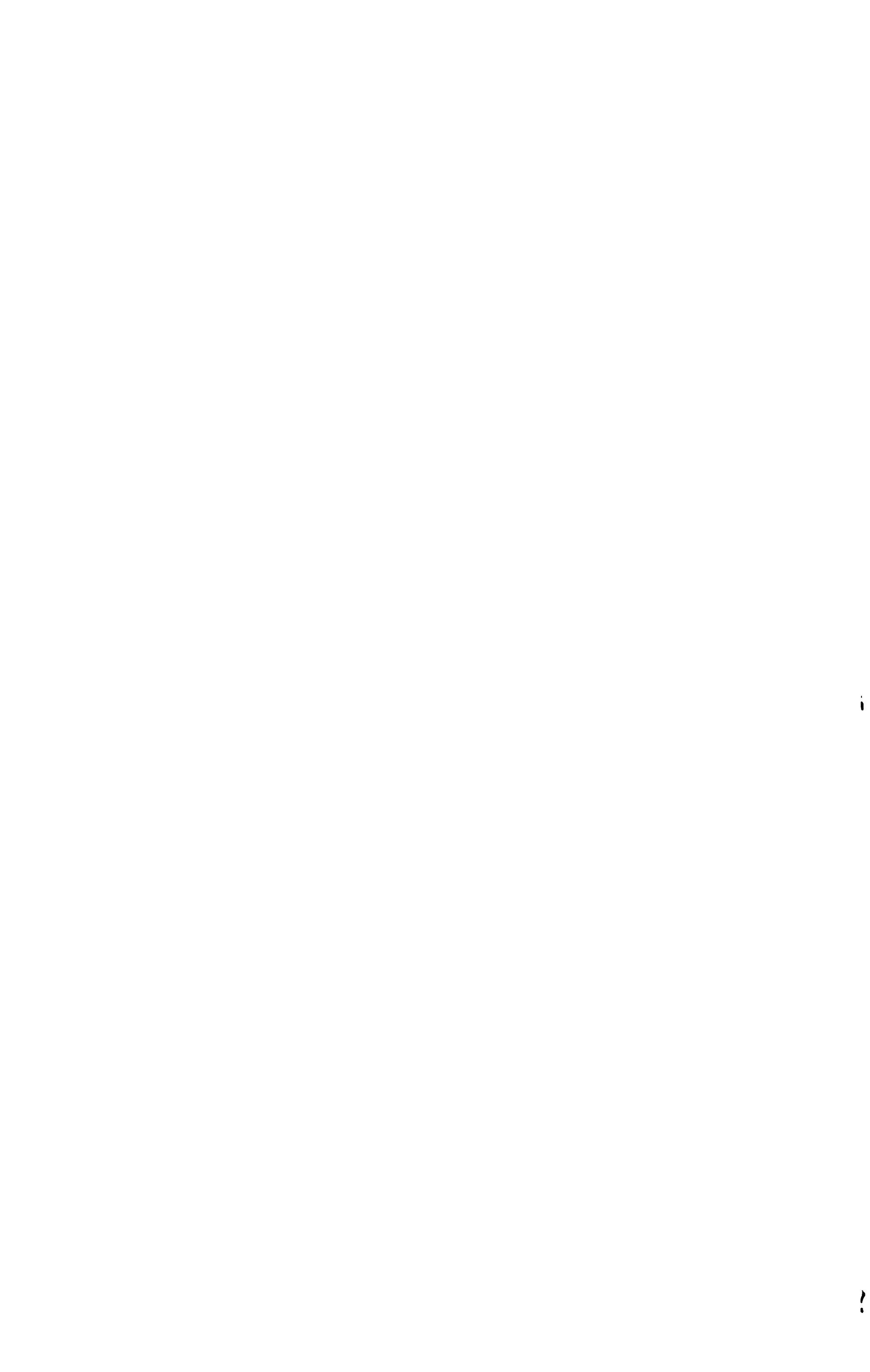
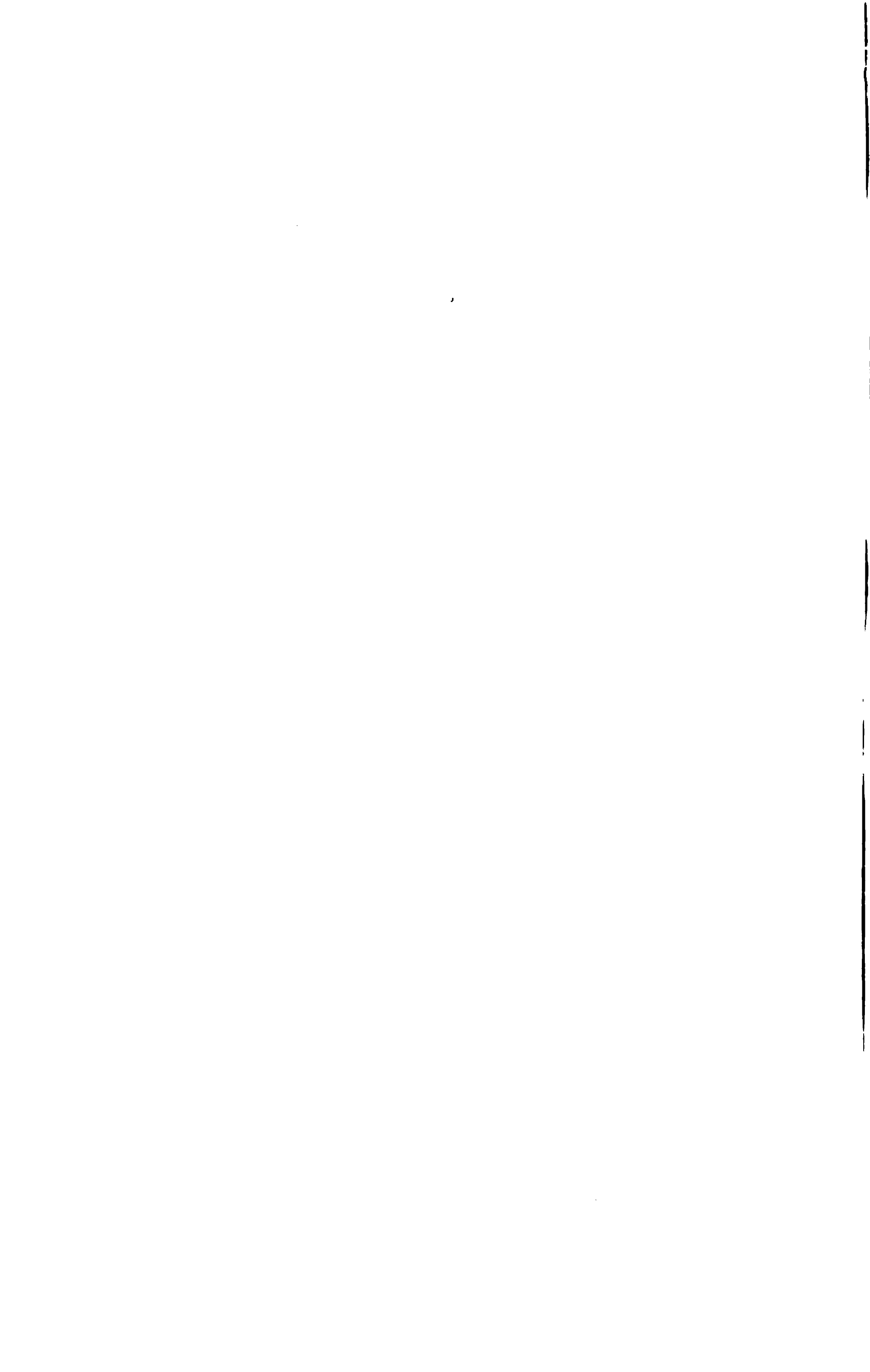
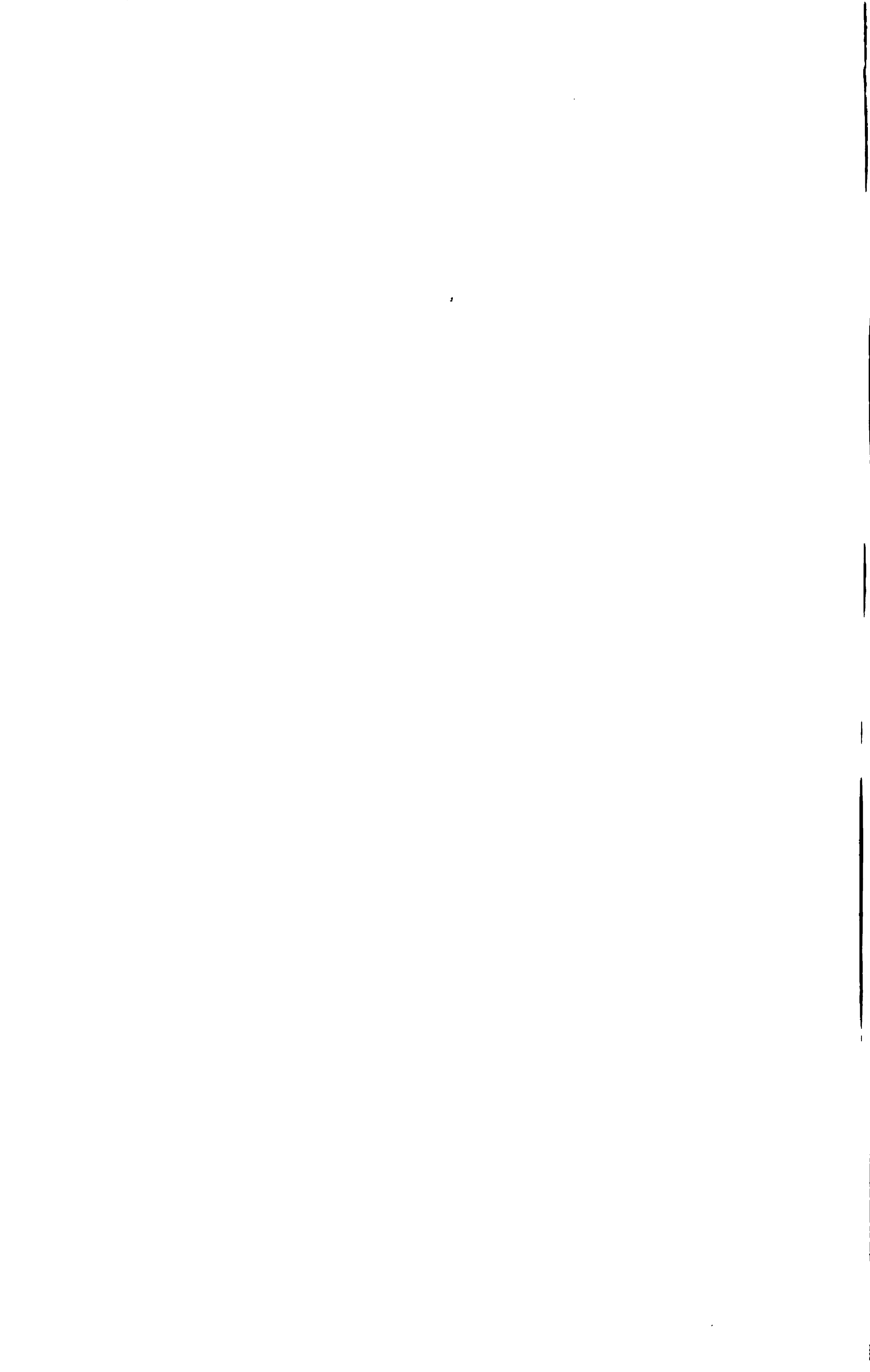














Der

Altägyptische Götterglaube.

Von

D. Victor von Strauß und Torney.

Erster Theil.

Die Götter und Göttersagen.



Heidelberg.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

1889.

Die altägyptischen

Götter und Göttersagen.

Von

D. Victor von Strauß und Torney.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1889.

26



Vorwort.

Der vorliegende erste Theil dieses Werkes enthält die Thatsachen des altägyptischen Götterglaubens und seiner Göttersagen, soweit sie bis jetzt ermittelt werden konnten, bis zum Ausgang der klassischen Zeit vollständig und bildet insofern ein Ganzes für sich.

Damit es für jeden Gebildeten bequem lesbar sei, ist die Anwendung hieroglyphischer Schriftzeichen überall vermieden. Wo die Erklärung oder die Rücksicht auf Kenner des Aegyptischen es erforderte den Wortlaut der alten Sprache anzugeben, da wurde durchweg die Umschrift vorgezogen. Weshalb dabei einige Neuerungen nicht angewendet wurden, ist in dem Buche selbst gelegentlich gesagt. Die feineren Unterscheidungen bemerklich zu machen, erschien nicht nothwendig.

Auch auf die Beigabe von Götterbildnissen ist verzichtet worden. Die Aegypter glaubten nicht, daß ihre Götter selbst solche Gestalten hätten; diese waren ihnen nur Sinnbilder, welche an deren Dasein oder Gegen-

wart erinnern sollten. Da sie ebendeshalb aber nicht selten zur Feststellung der Bedeutung eines Gottes behülflich sind, so ist es nicht unterlassen, sie sorgsam aber kurz jedesmal zu beschreiben. —

Das Buch wurde vor etwa sieben Jahren begonnen, mußte aber mehrmals einer ergänzenden Umarbeitung unterworfen werden. Zuerst wegen der von Maspero veröffentlichten Pyramideninschriften aus dem fünften und sechsten ägyptischen Königshause, welche in vieler Hinsicht ein ganz neues Licht über den damaligen Bestand des Götterglaubens verbreiteten; darnach wegen des Erscheinens von Naville's vorzüglicher Ausgabe des Todtenbuches, welche die vorhandenen besten Texte aus der klassischen Zeit zugänglich machte. Inmittelst erschien 1884 die erste, 1888 die zweite Hälfte des Werkes „Religion und Mythologie der alten Aegypter" von dem gelehrten und geistreichen H. Brugsch, dem die ägyptische Forschung so vieles verdankt und der auch hier überall aus dem Vollen der Texte aller Zeiten schöpft.

Meine Aufgabe war eine durchaus andere als die seinige. Sie bestand darin, die ägyptischen Göttervorstellungen, deren Inhalt im Wesentlichen nur den alten Texten unter sorgfältiger Auseinanderhaltung der Zeiten entnommen wurde, möglichst nach ihrer geschichtlichen Entwickelung zu untersuchen und darzustellen, und zwar bis zu der Zeit, da letztere ihren Höhepunkt und ihre Vollendung erreicht hatte. Die Zeiten des

Herabsinkens, des Verfalls und der gelehrten Wiederherstellung waren daher im allgemeinen nicht zu berücksichtigen. Sie zu schildern ist Sache der Geschichte oder einer vollständigen Religionsgeschichte. Die Darstellung eines Gott- oder Götterglaubens, auch nach seinem geschichtlichen Werden, hat aber da aufzuhören, wo seine Verderbniß anfängt, denn jenseits dieser Gränze ist er nicht mehr, was er sein wollte und was er gewesen.

Die reichlich mitgetheilten Uebersetzungen werden oft rauh und ungefüge, fast immer fremdartig erscheinen. Ihnen Glätte und Zierlichkeit zu verleihen, ihre schwerhaltige Kürze in Umschreibungen aufzulösen, ihre breiten Wiederholungen zusammenzuziehen, wäre eine leichte Aufgabe gewesen. Hier forderte jedoch nicht nur der behandelte Gegenstand die genaue Erwägung jedes Wortes der alten Texte und seiner Stellung und Beziehung zu den übrigen Satztheilen; ich halte auch mit Schleiermacher überhaupt dafür, eine gute Uebersetzung sollte dahin streben, daß der Leser annähernd denselben Eindruck erhalte, den das Lesen des Uebersetzten in der Ursprache demjenigen gewährt, dem die fremde Sprache geläufig, aber doch immer eine fremde ist, und der sich ihrer Verschiedenheit von seiner Muttersprache immer bewußt bleibt. Dies wird nächst der treffendsten Wiedergabe der Bedeutung jedes einzelnen Wortes zumeist dadurch erreicht, daß die Uebersetzung sich der Wortfolge so eng anschließt, als der Geist der eignen Sprache

es irgend gestattet. Gewisse alterthümliche Wendungen, welche diese Uebersetzungsweise erleichtern, dürften auch ihrem Zwecke entsprechen.

Natürlich habe ich dabei mit lebhaftem Dankgefühl und vielem Vortheil und wie es meine Pflicht war die vorangegangenen Arbeiten zu Rathe gezogen von solchen Männern wie Brugsch, Chabas, Dümichen, Goodwin, Grébaut, Lauth, Lefébure, Lepsius, Maspero, Ed. Meyer, Naville, Pierret, de Rougé, Ludw. Stern u. A. Leider haben uns einige der besten von ihnen schon verlassen. Mögen die Lebenden meinen Dank hier auch öffentlich empfangen.

Schenkt Gott mir bei meinem hohen Alter noch die Zeit und die Kräfte, auch den zweiten Theil zu vollenden, so wird derselbe Untersuchungen, Betrachtungen und Erklärungen theils der Entstehung des allgemeinen, theils und hauptsächlich der Entwickelung des ägyptischen Götterglaubens enthalten, dem sich vielleicht einiges Verwandte anschließen könnte. Hinter dem Umfange des ersten Theiles dürfte er jedoch erheblich zurückbleiben.

Schließlich bitte ich, die auf Seite 500 angezeigten Druckfehler berichtigen zu wollen, die lediglich durch meine Schuld stehen geblieben sind.

Dresden, den 14. Sept. 1888.

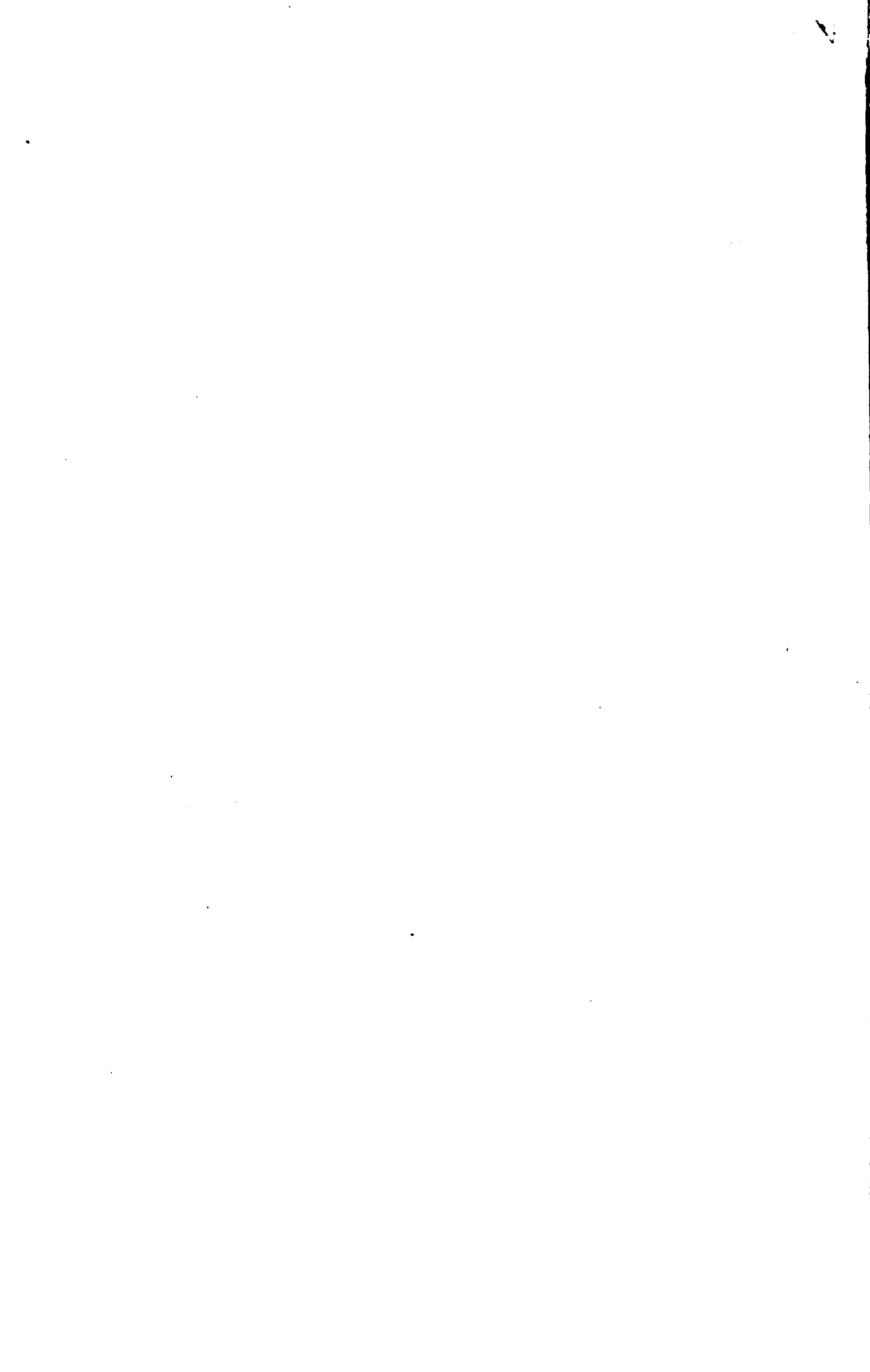
D. Victor von Strauß und Torney.

Inhalt.

Der altägyptische Götterglaube.

Die Götter und Göttersagen.







Einleitung.

Allgemeines.

Noch liegt die Zeit nicht weit hinter uns, als man die Entstehung und Bedeutung der Göttersagen bei den alten Völkern aus allem anderen, nur nicht aus religiösen Beweggründen zu erklären suchte. Bald sollten die Götter und ihre Geschichten freie Erfindungen von Dichtern sein, bald sinnbildliche Einkleidung der Lehren weiser Denker, ersonnen um entweder sittliche Wahrheiten einzuprägen oder die Weltentstehung begreiflich zu machen; ja man hat sie als Versinnlichung, sodann als Verpersönlichung bloßer Erscheinungen, Kräfte und Vorgänge der Naturwelt als solcher betrachten wollen. Das war in der Zeit der Aufklärung, welche die geheimnißvollen Tiefen der eigenen Religion verloren hatte und sich anmaßte, die Dinge der Urzeiten mit dem Maßstabe ihrer beschränkten alltäglichen Erfahrung beurtheilen, die Räthsel des Daseins mit ihren Verstandesbegriffen erklären zu können. Obgleich diese Denkweise noch nicht ausgestorben ist, ja neuerdings sich in ausgebesserter Kleidung wieder herzustellen sucht, so sind doch die Erklärungen der Göttersagen in jener Weise als abgethan zu betrachten, seitdem man erkannt hat,

daß die Mythologie jedes Volkes in dessen Gesamtbewußtsein als wirkliche, im höchsten Grade ernstgemeinte Religion gelebt habe, der insofern ihre bestimmte zuständliche Wahrheit nicht abzusprechen sei.

Mit den Göttern der Griechen und Römer werden wir schon frühe bekannt gemacht und gewöhnen uns, sie als eine schöne Welt besonderer bedeutungsvoller Gestalten anzusehen, bei denen jeder denkt, was er vermag. Als Bestandtheile einer wirklichen Religion kommen sie uns kaum noch in den Sinn, auch wenn es unser Gefühl verletzte, wollte man Apollon oder Athene als Götzen bezeichnen. Wir sind gewissermaßen abgestumpft für die reine Betrachtung eines bunten Götterglaubens als Religion. Würde einem Nachdenkenden erst bei voller Verstandesreife jene ganze Götterwelt bekannt, einem solchen, der die Einheit Gottes als nothwendig begriffen oder auch nur im einfachen Glauben erfaßt hat, dem sie daher ganz natürlich und selbstverständlich erscheint, — so müßten jene Vorstellungen einer Vielheit von Göttern, die von einander abstammen, die eine Geschichte haben, die sogar in Streit unter einander gerathen, ihm nicht bloß eine fast wahnsinnige Verirrung, sondern auch eine erstaunliche und höchst räthselhafte Erscheinung bedünken. Einen ähnlichen Eindruck erhalten auch wir davon um so mehr, je entschiedener wir uns des Glaubens an Einen Gott bewußt sind und je lebhafter wir jenen vielfach gespaltenen Glaubenskreis uns zu vergegenwärtigen vermögen.

Unser Befremden wächst, wenn ein weiterer Umblick uns zeigt, daß in vorchristlicher Zeit nicht nur ein und das andere Volk, daß vielmehr — mit alleiniger Ausnahme des Volkes Israel — alle Völker des Erdkreises, auch die begabtesten und gebildetsten, nur mythologische Religionen hatten. Denn auch die altchinesische Verehrung des Himmels als des einzigen höchsten Herrn, weil damit der sichtbare blaue Himmel gemeint ist, war und ist nur ein mythologischer Monotheismus.

Gerade in diesem ist aber die erste und älteste Gestalt aller mythologischen Religion festgehalten worden.

Vergleicht man nämlich alle bekannten Mythologien, so zeigt sich, daß sie sämtlich von der Himmelsverehrung ausgegangen sind. Auch der homerische Okeanos als ältester Gott ist nur eine scheinbare Ausnahme; die Dorier hatten als solchen den Uranos. Es findet sich sodann, daß sie alle von diesem Standpunkte aus sich nach einem gemeinsamen Gesetz von Stufe zu Stufe weiter entwickelt haben. Mehre von ihnen vermochten jedoch nicht gewisse Entwickelungsstufen zu überschreiten. Da wir Aehnliches auch an Naturgebilden, von den Gestirnen bis zum Wurm und zur Flechte herab wahrnehmen, so läßt schon dieses vermuthen, daß auch die Fortentwickelung der Mythologie keine bloße That menschlicher Freiheit sei, daß sie vielmehr durch eine außerhalb derselben liegende Nothwendigkeit bewirkt werde. Von den auf den ersten oder mittleren Stufen festgehaltenen Mythologien lernen wir jedoch, wie die vollständig entwickelten auf denselben Stufen etwa beschaffen gewesen sind.

Wie aber ist jener sonderbare Zustand der außerisraelitischen Menschheit zu erklären? wie der Ursprung, wie die Fortentwickelung des Götterglaubens bei den Völkern? Nach einer Erklärung dieser Thatsachen drängt alles. Ohne diese, das sieht jeder ein, fühlt er wenigstens, ist weder die Mythologie im allgemeinen noch die eines besonderen Volkes zu verstehen, zu begreifen. Seitdem man diese Glaubensweise zwar nicht als wahre, so doch als wirkliche Religion erkannt hat, fehlt es daher auch nicht an neueren Erklärungsversuchen.

Einem solchen darf sich auch die gegenwärtige Schrift nicht entziehen. Soll man ihn für gelungen erachten, so müssen seine Erklärungsgründe gegenständlich gesichert, mithin vom Denken und Meinen des Einzelnen unabhängig und nicht allein für die göttergläubige Religion der alten Aegypter, die uns ausschließlich beschäftigen wird, sondern auch für jede

andere Mythologie zureichend sein. Da es zuletzt auf das Verständniß ankommt, dieses aber nur durch Zweierlei zu bewirken ist, durch die Kenntniß der mythologischen Thatsachen und durch die Erklärung ihrer Entstehung, so muß natürlicherweise das, was zu erklären ist, seiner Erklärung vorangehen. Dem entsprechend legt sich der Inhalt dieser Schrift in seine beiden Theile auseinander.

Zunächst aber wird Rechenschaft zu geben sein über die Quellen, aus welchen jene Thatsachen geschöpft sind. Dann bedarf es eines Abschnittes „zur vorläufigen Verständigung". Was in diesem streng genommen dem zweiten Theile zugewiesen sein sollte, muß hier nothwendig vorausgebracht werden, sofern es gewisse Eigenthümlichkeiten der mythologischen Ausdrucksweise erläutert und die Anordnung dieses ersten Theiles begründet.

Die Quellen.

Vor Erschließung der ägyptischen Schrift und Sprache wußte man von dem Glaubenswesen des merkwürdigen Volkes am Nil nur durch Schriften heidnischer Griechen und christlicher Kirchenväter.

Die Ersteren hatten den Vortheil, selbst noch auf mythologischem Boden zu stehen, der freilich den spätern von ihnen, als die altväterlichen Göttervorstellungen immer mehr vor den abgezogenen Verstandesbegriffen verblaßten und zerflossen, schon unter den Füßen wankte.

Bei Herodot war dieses noch nicht der Fall. Sorgfältig forschend, verständig urtheilend, stand er noch in den älteren Anschauungen, wußte er das Zusammenstimmende ägyptischer und griechischer Götter und Götterdienste gar wol zu erkennen und zu bezeichnen, wenn er auch in der Herleitung mancher der letzteren von den ersteren irrte. Auch ist er mit seinen

redlichen Forschungen in Aegypten nicht selten an unzuverlässige Gewährsmänner gerathen. Wo dies aber nicht der Fall war, wo man ihm Einblicke in die Glaubensgeheimnisse gestattete, wo wir Aufschlüsse von ihm am begierigsten erwarten, da hüllt er sich aus gewissenhafter frommer Scheu in Schweigen.

Platon gedenkt ägyptischer Dinge öfter mit Neigung, ägyptischer Göttersagen jedoch nur an ein paar Stellen, wo er sie in seiner Weise geistreich umgestaltet hat, weshalb das Echte, das Ursprüngliche nicht mehr zu erkennen ist.

Was Diodor von Sicilien über die ägyptischen Götterdienste, die freilich schon sehr ausgeartet waren, zu sagen weiß, ist überdieß voller Mißverständnisse, obwol einzelne seiner Angaben, gleich den gelegentlichen spärlichen Bemerkungen Strabon's, nicht ganz werthlos sind. Anderen Schriftstellern und Dichtern der Griechen, auch der Römer, war jenes Götterwesen so unverständlich, daß sie es nur noch als lächerlich verspotteten.

Ernst und eingehend beschäftigte sich Plutarch damit. In seiner Schrift „Ueber Isis und Osiris" hat er sehr schätzbare Ueberlieferungen, schriftliche oder mündliche, mitgetheilt. Er berichtet diese Göttersage in der Gestalt, welche sie in der späteren Zeit durch Erweiterungen und Zusätze erhalten, ist daher für die alte Zeit nicht ohne Kritik zu verwenden. Seine ziemlich ordnungslos hinzugefügten Betrachtungen, seine Auslegungen der Sage, seine Bestreitungen der Erklärungen Anderer lassen den echten mythologischen Geist bereits vermissen.

Dieser war überhaupt schon entkräftet. Durch die Gebildeten, die Führenden, gewannen die Lehren der griechischen Philosophenschulen immer größere Ausbreitung. Uneinig unter sich, trafen sie darin zusammen, daß sie den alten Götterglauben zerstörten, während sie doch, einander bestreitend, ja befeindend, allmählich selbst an Kraft und Ansehen verloren. Beides vereint führte einen unerträglichen Zustand der Ge-

müther herbei, durch welchen nicht Wenige der frisch herandringenden, erlösenden Macht des Christenthums zugeführt wurden. Da erhub sich, dem letzteren gegenüber und von ihm nicht unbeeinflußt, das hellenische Denken in bedeutenden Geistern, wie Plotin, Jamblich, Proklos, noch einmal zu den großen Systemen des Neoplatonismus. Diese Männer aber wollten ihre Lehren nicht bloß an die früheren Philosophen, vornehmlich an Pythagoras und Platon anknüpfen, sie wollten sie auch bildlich eingekleidet in den alten Mythologien finden. So gedenken sie denn verschiedentlich auch des ägyptischen Götterwesens, und unter Jamblichs Namen besitzen wir sogar eine besondere Schrift über die ägyptischen Mysterien. Jene Absicht macht jedoch alle Aussagen der Neoplatoniker über das Thatsächliche so verdächtig, daß auch minder vorsichtige Forscher kaum gewagt haben ihnen zu vertrauen.

Unter den Kirchenvätern hätten die alexandrinischen, namentlich Klemens und Origenes, zuverlässigere Nachrichten geben können. Allein jener, erst als vielseitig gelehrter Mann zum Christenthum gelangt, war dem eigenthümlich Aegyptischen durchaus abgeneigt, und Origenes war von Kind auf Christ. Auch muß man billig sein. Beide vertraten das Christenthum, als es noch in jeder Weise von jeder Gestalt des Heidenthums angefeindet und verfolgt wurde. Wie wäre da von ihnen ein wolwollend nachsichtiges Eingehen auf eine dieser Gestalten zu erwarten gewesen? Ihnen mußte wol jeder gute Wille abgehen, sich mit einer Religion einzulassen, die schon so tief gesunken war, daß sie nicht mit Unrecht in ihr einen schmählichen Thier- oder Götzendienst erblickten, von dem sie nur einige Aeußerlichkeiten zu berichten wissen. Verschiedene sonstige Nachrichten bei ihnen sind jedoch nicht ohne Werth. Dies gilt auch von Eusebius, der eine wichtige Urkunde über die Geschichte und Zeitrechnung der Aegypter aufbewahrt hat. Einige Andere erwähnen nur Unbedeutendes. Heliodor's Roman: „Aethiopisches“, der theilweise auch in Aegypten

spielt, bietet gar nichts Brauchbares, und ebensowenig die Tendenzschrift des wunderlichen Synesius: „Aegyptisches oder über die Vorsehung".

Entnahm man nun bis in das dritte Zehent unseres Jahrhunderts aus allen diesen Quellen die Nachrichten über das ägyptische Götter- und Glaubenswesen, so kann man in sehr gelehrten Schriften aus jener Zeit ersehen, welch seltsame und haltlose Vorstellungen über dasselbe herrschten und herrschen mußten.

Das ist anders geworden seitdem man die ägyptische Schrift, anderthalb Jahrtausenden ein ungelöstes Räthsel, hat lesen und verstehen gelernt. Wie deren Entzifferung zuerst Champollion gelungen, ist zu oft erzählt, um hier wiederholt zu werden. Das Koptische, als Tochtersprache des Aegyptischen, sodann einige doppelsprachige, ägyptisch-griechische Inschriften vermittelten das erste Verständniß, das nun, durch eifrige Bemühungen ausgezeichneter Forscher weiter entwickelt, im allgemeinen als gesichert anzusehen ist, wenn auch im einzelnen noch mancher Zweifel besteht, manche Dunkelheit aufzuhellen bleibt.

Für unseren Gegenstand hat die Kenntniß der Sprache eine unübersehbare Menge zuverlässiger Quellen aufgeschlossen, und die nachfolgenden Darstellungen werden, mit geringer Ausnahme, aus ihnen allein schöpfen, auch soweit als thunlich in getreuer Verdeutschung die alten Urkunden selbst reden lassen.

Die Aegypter waren seit uralter Zeit ein vielschreibendes Volk. Vor allen waren es die Könige, welche durch bleibende Inschriften das Gedächtniß ihres Namens, ihres Lebens, ihrer Thaten auf die fernste Nachwelt bringen wollten, und die Berichte darüber sowie was sie sonst für wichtig genug erachteten, um künftigen Geschlechtern zur Vorschrift, zur Belehrung, zur Kunde zu dienen, wurde Wänden und Steinen eingeschrieben. Glücklicherweise geschah dies, wie es scheint, fast nur an den Tempeln, denn die Paläste der Könige sind spurlos vom Boden verschwunden.

Fast völlig erhalten stehen noch die beiden Tempel zu Dendera und Edfu (Tantara und Tebu) in Oberägypten mit ihren zahllosen Inschriften. Freilich sind sie in der spätesten Zeit, unter der Herrschaft der Ptolemäer und Römer erbaut, ihre zahllosen Inschriften erwähnen daher kaum Geschichtliches, desto mehr ist aber von den Göttern, den Göttersagen und Götterdiensten die Rede, wobei es schwer ist, Altüberliefertes immer aus Umgebungen und Einkleidungen, welche den letzten Zeiten angehören, herauszuscheiden. Aber auch an den vielen, mehr oder minder zerstörten Tempeln der älteren, der besten Zeit sind die Außenmauern, Pylonen und Obelisken, sind die Innenwände der Säle, Gemächer und Gänge, sogar die Säulen, dicht mit Inschriften bedeckt, von denen manche der Götter und ihrer Dienste gedenken.

Zahlreiche Gräber, in ältester Zeit Pyramidenbauten, darnach in Felsen zierlich ausgehauen, theils für königliche, theils für sonstige Personen von Stande bestimmt, enthalten an den Wänden ihrer Kammern und Verbindungsgänge reichliche Inschriften, die sich auf religiöse und jenseitige Dinge beziehen.

Denksteine mancher Art gewähren oft wichtige Aufklärungen, sind auch wol mit Gebeten und Lobgesängen beschrieben.

Diese Menge inschriftlicher Urkunden bildet schon ein überaus reiches Schriftthum, welches sich durch neue Ausgrabungen und Funde jährlich vermehrt. Haben wir es dankbar zu verehren, daß vorzügliche Forscher, wie Champollion, Lepsius, Em. de Rougé, Mariette, Brugsch, Naville, Dümichen, Maspero u. a., gar manches davon durch den Druck zugänglich gemacht haben, so ist dieses nach ihrem eignen Geständnisse doch nur ein Geringes gegen das, was der Veröffentlichung noch harret, was aber, einmal bloßgelegt von dem schützenden Sande oder dem baulichen Verschluß, vielfach leider der Zerstörung durch Naturkräfte oder Menschenhände entgegengeht, namentlich dann, wenn die Inschriften nur auf künstlichem Wandbewurf eingetragen sind.

Erhalten geblieben und sorgfältig jetzt in Museen und Sammlungen aufbewahrt ist aber auch noch eine beträchtliche Zahl von Papyrushandschriften sehr verschiedenen Inhalts, in welchen sich entweder ausschließlich oder gelegentlich Gegenstände des religiösen Glaubens erwähnt finden. Am häufigsten darunter sind gewisse Texte, die man unter dem Namen des Todtenbuchs zusammengefaßt hat. Sie sind durchaus mythologischen Inhalts, demzufolge eine Hauptquelle für unsere Darstellung, und es wird angemessen sein, ihnen einen besondern Abschnitt zu widmen.

Das Todtenbuch.

Nach den überlieferten Ansichten der Aegypter hatte die Seele eines Verstorbenen in der unterirdischen und jenseitigen Welt manche Aufgaben zu lösen, manches Fährliche und Bedenkliche zu bestehen, manches Wünschenswerthe und Beglückende zu erreichen, über welches alles sie sich eine Menge bestimmter Einzelvorstellungen gebildet hatten, ohne jedoch einen folgerechten, auch nur im Umrisse allgemein gültigen Verlauf dieser Vorgänge anzunehmen, für den sich denn auch nirgends ein Beispiel, ja nur eine Andeutung findet. Nun aber kam es für den Hinübergeschiedenen darauf an, genau zu wissen, was er in jedem einzelnen Falle zu erwarten, zu thun, vor allem aber zu sagen habe; denn man glaubte fest an die magische Kraft des Wortes in bestimmten Aussagen, Sprüchen und Benennungen. Zu jenem Zweck wurden dieselben daher, bald mehr bald minder ausführlich aufgezeichnet, und zwar so, daß sie dem Verstorbenen selbst in den Mund gelegt wurden, dieser bei Gesprächen auch immer der Antwortende ist. Nur in den Inschriften der Grabpyramiden wird von ihm in dritter Person geredet, oder er wird angeredet, Gebete und Anrufungen werden für ihn gethan und seine Begegnisse im Jenseits berichtet. Diese Texte

finden sich an den Innenwänden königlicher Pyramidengräber. Auch nach ihrem Inhalte unterscheiden sie sich wesentlich von den Papyrustexten, welche mit der Mumie in die Todtentruhe gelegt wurden. Es ist das Verdienst des trefflichen Maspero, die für unsern Zweck sehr wichtigen Inschriften aus den Pyramiden der Könige Unas, Teta und Pepi I. seit dem Jahre 1882 allmählich veröffentlicht und übersetzt zu haben.

Vergleicht man nun die Pyramidentexte untereinander oder ebenso die Papyrus, welche vor Anfang des saïtischen Könighauses (665 v. Chr.) geschrieben sind, so ist es auffallend, daß sowol dort wie hier einige oder mehre Abschnitte mit einander, von einzelnen Lesarten abgesehen, übereinstimmen, daß jedoch nicht zwei dieser Urkunden, als Ganzes betrachtet, dieselben Abschnitte enthalten oder eine gleiche Reihenfolge der übereinstimmenden beobachten. Nur einzelne Kapitel, die Verwandtes behandeln, treten wol in ähnliche Gruppen zusammen. Es ist daher nicht zu vermuthen, daß ein in sich geschlossenes und fest geordnetes Todtenbuch von priesterlichem oder gar göttlichem Ansehen bis zu jenem Zeitpunkte vorhanden gewesen sei. Vielmehr werden die priesterlichen Schreiber, welche die Anfertigung der Todtentexte zu besorgen hatten, selbst nur eine ungeordnete Sammlung der einzelnen Abschnitte gehabt haben, aus welcher der Lebende für sich oder seine Hinterlassenen für ihn diejenigen Stücke auswählten, die gerade für ihn wichtig erschienen, und sie in diejenige Ordnung brachten, die mit ihren besondern Meinungen über das künftige Leben zusammenhing. Doch dürfte bei den Todtenpapyrus auch mitunter sehr willkürlich verfahren sein. Es sind deren im Voraus angefertigte gefunden worden, in welchen die Stellen für den Namen leer geblieben sind oder der Name von einer ganz anderen Hand eingetragen ist, während sonst nie der gleichzeitig geschriebene Name des Verstorbenen darin fehlt.

Kein Abschnitt der Pyramidentexte findet sich in den Handschriften, die wir jetzt unter dem Namen des Todtenbuchs

zusammenfassen. Und von diesen Handschriften selbst ist bis jetzt keine gefunden, die hinter das 18. Königshaus zurückreichte. Darf daraus auch nicht geschlossen werden, daß dergleichen den Mumien früher nicht mitgegeben seien, so ist doch zu bemerken, daß alle älteren Aufzeichnungen von Stücken des Todtenbuches, bis zurück in das 11. Königshaus, sich nur an und in den Wandungen von Todtentruhen gefunden haben. Dies könnte daher wol die anfängliche Weise gewesen sein, den Leichnamen jene Stücke beizufügen. Mit dem 18. Königshause beginnen die erhalten gebliebenen Papyrusrollen von höchst mannigfaltiger Auswahl und Anordnung der Stücke. In die 600 bis 700 Jahre, da die 18., 19. und 20. Dynastie regierten, fiel die Blüthezeit der ägyptischen Macht und Bildung und aus diesem Zeitraum stammen die besten, die eigentlich klassischen Todtenrollen. Sie sind mit einer etwas vereinfachten Hieroglyphenschrift geschrieben, und allermeist „von Männern, die den Sinn verstanden. Unter der 20. und 21. Dynastie verlor sich dies Verständniß. Der Verfall bemächtigte sich des ganzen Reiches". (Naville.) Die Texte werden schlecht, ja untauglich. Bald aber werden die hieroglyphischen Handschriften ganz durch die hieratischen, d. h. durch solche verdrängt, die in der ägyptischen Cursivschrift geschrieben sind. Diese waren wieder viel werthvoller und stehen den hieroglyphischen der klassischen Zeit viel näher, als diejenigen, welche etwa von der Zeit des saïtischen Königshauses an und unter den Ptolemäern geschrieben worden sind. Denn um jene Zeit hatte man angefangen, aus vorhandenen Texten ein vollständiges Sammelbuch herzustellen, welches nun das allein maßgebende wurde und in vielen bald hieroglyphischen, bald hieratischen Handschriften von verschiedener Länge vorhanden ist. Die an sich unklare und ziemlich verworrene Reihenfolge der 165 Kapitel ist immer dieselbe und die Lesarten weichen nur wenig von einander ab. Der Text entfernt sich häufig sehr von dem der klassischen Zeit und trägt das

Gepräge des allgemeinen Verfalls. Die vier letzten Kapitel gehören der schlechtesten Zeit an.

Nachdem seit dem Jahre 1805 nur einige ungenügende Veröffentlichungen von Texten des Todtenbuches erschienen waren, gab Lepsius 1842 den vollständigen Text desselben nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin sorgfältig lithographirt heraus. Er glaubte damals, derselbe sei aus der oben erwähnten Blüthezeit des Reiches, erkannte jedoch später seinen Irrthum. Es war eine Handschrift des saïtischen Sammelwerkes. Lepsius aber gab ihm zuerst den Namen „Todtenbuch", der als der geeignete jetzt allgemein üblich ist, während man es früher nach Champollions Vorgang als Ritualbuch für Bestattungen bezeichnet hatte, was es nicht ist.

Im Jahre 1867 gab derselbe sorgfältige Forscher „Aelteste Texte des Todtenbuches nach Sarkophagen des ägyptischen Reiches im Berliner Museum" heraus, welche zeigten, daß spätere und die spätesten Handschriften immer mehr Aenderungen und Zusätze aufgenommen. Man überzeugte sich, daß es sowol in sprachlicher als in sachlicher Hinsicht von Wichtigkeit, ja ein Bedürfniß sei, nach einer umfassenden Durchforschung aller vorhandenen Quellen neue Ausgaben des Todtenbuches aus der alten Zeit, aus der Zeit von der 18. bis 25. Dynastie und aus der saïtisch-ptolemäischen Zeit herzustellen. Mit der Vorarbeit hierzu wurde Naville beauftragt. Das war im Jahre 1874. Er überzeugte sich und seine Auftraggeber jedoch bald, daß die alte Zeit zu wenige Urkunden biete, die Sammelwerke durch den Turiner Text hinreichend vertreten seien, und es nur von wesentlicher Bedeutung sei, die Texte der klassischen Zeit der thebaischen Herrscher des neuen Reiches, und deren verschiedene Lesarten festzustellen.

Nach mehr als zehnjähriger, mühsamer Arbeit ist daraus das im Jahre 1886 erschienene Werk Naville's: „Das ägyptische Todtenbuch der 18. bis 20. Dynastie, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben", entstanden;

ein nicht genug zu preisendes Quellenwerk, das im ersten Bande 142 Kapitel des Turiner Papyrus und 21 neu hinzukommende nach den besten Handschriften des 18. Königshauses enthält, im zweiten sämtliche abweichende Lesarten der Urkunden aus dem klassischen Zeitraume verzeichnet und beide Theile mit einer besonderen überaus lehrreichen Einleitung als dritten Band begleitet. Im ersten Bande finden sich auch die kleineren oder größeren Bilder, welche in jenen Urkunden den Text begleiten. Unsere Anführungen aus dem Todtenbuche werden, wo nichts anderes bemerkt ist, der Ausgabe Naville's folgen.

Besitzen wir nun das Todtenbuch in der Gestalt, die es in jenen Jahrhunderten gehabt, so entsteht die Frage, in welchen Zeiten die einzelnen Stücke desselben entstanden seien. Denn daß diese erst allmählich sich hervorgethan haben, dürfte wohl niemand bezweifeln. Mit einiger Sicherheit läßt sich aber nur die Zeit bezeichnen, vor welcher sie entstanden sein müssen. Bis auf ein ersichtlich späteres Kapitel (171) kennen und erwähnen sie sämtlich noch nicht den Gott Amon, von dessen Verehrung die ersten Spuren auf die letzten zwei Jahrhunderte führen, welche dem 12. Königshause vorangingen, etwa auf das fünfzehnte Jahrhundert nach Gründung des Reiches. Nach schwankender Ueberlieferung in den Handschriften sollen zwei Kapitel zur Zeit des Königs Menkaura vom 4. Königshause, um 800 nach Gründung des Reichs, „aufgefunden" sein, ja eins derselben, das 64., wird schon auf einer Sarginschrift aus der 11. Dynastie ebenso in die Zeit des Königs Hesepti, des fünften des ersten Könighauses, gesetzt, was auf die Zeit von 164–184 n. G. d. R. führen würde. Aber auch diese Ueberlieferung taucht erst 1300 Jahre nach der darin behaupteten Begebenheit auf und möchte kaum zuverlässig sein.

Wenn wir dafür halten, daß die Anfänge des Todtenbuches — seien sie auf die Mumiengewänder, auf das Innere der Todtentruhen, oder auf untergegangene Lederrollen ge-

schrieben gewesen — ungefähr in die Zeit der fünften Dynastie fallen, so bewegt uns dazu folgende Betrachtung.

Auf die Zustände und Erfahrnisse der Verstorbenen in der jenseitigen Welt beziehen sich sowol die Pyramideninschriften der fünften und sechsten Dynastie, als die Texte der Todtenbücher. Während in diesen aber durchaus der Verstorbene selbst der Redende ist, wird er in jenen angeredet oder die Götter werden für ihn angerufen oder es wird über ihn etwas ausgesagt. Eine solche Anrede steht sogar auf dem Sargdeckel des Königs Menkaura der vierten Dynastie, und ist dann später oft nachgeahmt. Jene Inschriften verdienen, wie vornehmlich die Unaspyramide zeigt, in der That den Namen eines Ritualbuches, und es ist sehr glaublich, daß ein solches aus älterer Zeit schon vorhanden und in Gebrauch gewesen sei, bevor es den Innenwänden der Pyramiden eingeschrieben worden; was nicht vor dem fünften Herrscherhause geschehen sein wird, da weder die großen noch kleineren Pyramiden des vierten dergleichen zeigen. Vergleicht man nun aber diese Inschriften mit dem Todtenbuche, so ist auch in den ältesten Kapiteln desselben eine mythologische Weiterentwickelung gegen jene unverkennbar, das heißt, sie müssen später entstanden sein. Dieser Fortschritt dürfte wesentlich in die Zeit der 4. bis 6. Dynastie fallen, von deren verhältnißmäßig hoher Cultur die Pyramiden selbst zeugen. Wir glauben daher annehmen zu sollen, daß man etwa um dieselbe Zeit, da man den Grabwänden jene Inschriften anvertraut, auch angefangen habe, eigene Aussagen, Gebete und magische Formeln des Verstorbenen zu erfinden und auf irgend eine Weise der Mumie beizufügen, welche dann in der Folgezeit immer mehr Zuwachs erhielten.

Bemerkt sei noch, daß es für das Bestehen jenes uralten Ritualbuches und dessen Erhaltung bis auf ziemlich späte Zeiten spricht, wenn wir auf mehren Denkmälern der mittleren und neuen Zeit ganze Kapitel der Pyramidentexte

wiederholt antreffen, ja ein Kapitel, das sich schon beim Könige Unas, dem letzten des fünften Herrscherhauses findet, noch in dem Grabe des Patuamenap vorkommt, der im siebenten Jahrh. v. Chr. lebte, und dessen Grabinschriften Dümichen zu veröffentlichen im Begriff ist. Nachschriften aus den alten Grabpyramiden konnten das aber nicht sein, da dieselben nach der Bestattung unzugänglich verschlossen wurden. In das Todtenbuch sind keine Stücke der genannten Inschriften übergegangen.

Fragt man, wo das Todtenbuch entstanden sei, so antworten wir mit Naville, Einl. S. 26: „Der Ort, dem das Todtenbuch oder wenigstens die Grundkapitel desselben entstammen, ist die Stadt, welche als die älteste ägyptische betrachtet wurde und welche eigentlich die religiöse Hauptstadt war, Heliopolis, und die Lehre, welche es enthält, ist die der Priester von On" — oder Anu, wie wir mit Brugsch den ägyptischen Namen von Heliopolis lesen, den freilich die Ebräer On schrieben. Auch in den Pyramidentexten kommt eine Bezugnahme auf die Lehre von Anu vor. Wenn jedoch von der jenseitigen, unterirdischen oder überirdischen Welt und von dem Kommen und Verweilen der Götter oder des Verstorbenen nach und in Anu oder anderen Orten, welche die Namen heiliger Orte Aegyptens tragen, die Rede ist, so „darf man", sagt Naville, „den geographischen Namen nicht buchstäblich nehmen" — dann ist Anu „die Hauptstadt des mythologischen Landes oder der mythologischen Welt. Denn es giebt eine Geographie des Todtenbuches. Man findet Namen darin, welche sich nur auf die himmlischen Gegenden beziehen und keinen Oertlichkeiten in dem wirklichen Aegypten entsprechen". Wir erwähnen diese Thatsache hier ein- für allemal, um nicht künftig wiederholt darauf zurückkommen zu müssen. —

Das Todtenbuch ist aus der ganzen Fülle mythologischer Vorstellungen hervorgegangen und setzt überall die Kenntniß derselben und der Göttersagen, auf die es hindeutet oder an-

spielt, ja es setzt ein mythologisches Bewußtsein, eine mythologische Weltanschauung voraus, um so verstanden zu werden, wie es verstanden sein wollte. Doch waren einige alte Stücke, insbesondere das 17. Kapitel, schon in und sogar vor der thebaischen Periode so dunkel geworden, daß man sie durch eingeschobene Erklärungen aufzuhellen suchte, welche nun aber ebenfalls jene Voraussetzungen machen. Bei aller Sprachkenntniß und in der zutreffendsten Uebersetzung ist daher ein eigentliches Verständniß des merkwürdigen Buches ungemein schwierig, zum Theil unerreichbar, und es wird noch vieler Forschungen bedürfen, um demselben einigermaßen nahe zu kommen. Das Gleiche gilt, und noch mehr, von den uns urkundlich erhalten gebliebenen Pyramidentexten.

Ferneres über die Quellen und ihre Zeit.

In einiger Verwandtschaft mit dem Todtenbuche stehen die kürzeren Bücher vom „Aufathmen“ und vom „Durchwandeln der Ewigkeit“, gewissermaßen auch „die Klage der Isis und der Nephthys“. Wahrscheinlich sind deren Grundlagen schon alt, aber schwer herauszuerkennen; denn in der Gestalt, in welcher sie auf uns gekommen sind, stammen sie aus beträchtlich später Zeit.

Wichtiger für uns sind gewisse dichterische Erzeugnisse. Wir wissen, daß den Cultus der Aegypter Lobgesänge auf die Götter schmückten. Auch freie Dichtungen dieser Art gab es. Theils inschriftlich, theils handschriftlich sind einige derselben erhalten geblieben und gewähren vorzügliche Aufschlüsse. Daß dichterische Begabung geschätzt, daß ihre Hervorbringungen geehrt wurden, beweist das epische Gedicht des Pentaur, welches den Sieg Ramessu II. über die Cheta und deren Verbündete besingt, inschriftlich mehrmals, auch handschriftlich vorhanden ist, und auch für uns nicht ohne Ausbeute bleiben wird.

Poesie wird in Aegypten, wie überall, der Prosa vorangegangen sein, doch hat sich von dieser anfänglichen Dichtung nichts erhalten. Dagegen bewahrt der Papyrus Prisse in Paris Bruchstücke einer Abhandlung in ungebundener Rede bereits aus der Zeit des Königs Snefru, der noch vor den Erbauern der großen Pyramiden, etwa im 34. Jahrh. v. Chr. regierte. Vollständig enthält derselbe Papyrus die Sittenlehren des Prinzen Ptahhotep in 44 Kapiteln, verfaßt unter dem Könige Tatkara Assa des fünften Königshauses, etwa im 31. Jahrhundert.

Ueber die Cultushandlungen belehren theils Inschriften, theils Papyrusrollen. Der älteste Festkalender dieser Art an dem von Ramessu III. erbauten Amonstempel zu Medinet Abu ist nur für die ersten fünf Monate unzerstört geblieben. Drei vollständige aus später Zeit beruhen, wie die Vergleichung zeigt, auf alter Ueberlieferung. Ausführliche Vorschriften für den täglichen Tempeldienst der sechs Hauptgottheiten von Abydos stehen inschriftlich in dem von Seti I. dort erbauten Tempel. Aehnliche für einzelne Götter haben sich handschriftlich erhalten.

Endlich gedenken wir noch der mannigfaltigen bildlichen Darstellungen, die bald als Einzelgestalten bald in Gruppen an Tempel- und Gräberwänden, auf Denksteinen und in Papyrusrollen vorkommen. Die Todtenbücher sind in der Regel mit erläuternden Zeichnungen und mit einem Bilde des Todtengerichtes, auch wol der Friedensgefilde der Seligen ausgestattet. Die Darstellungen auf Denkmälern haben meist erklärende Beischriften und oft Zuthaten, aus denen zu schließen ist, was sie versinnlichen sollen. Aus alle dergleichen ersieht man, unter welchen Gestalten sich die Aegypter ihre Götter vergegenwärtigten. —

So bietet sich denn für die Ermittelung der mythologischen Religion des alten ägyptischen Volkes eine fast erdrückende Menge urkundlicher Zeugnisse, welche sich auf mehr denn

dreitausend Jahre vertheilen. Es würde nicht zu billigen sein, sie einer Darstellung dieser Mythologie zu Grunde zu legen, ohne ihre Entstehungszeit zu berücksichtigen. Denn bei aller Anhänglichkeit der Aegypter an die Götter und Göttersagen ihrer Vorzeit ist es doch natürlich, ist es auch nachzuweisen, daß diese in einem so langen Zeitraume nicht unverändert geblieben seien, daß ihre Auffassung und Bedeutung sich in mancher Hinsicht gewandelt habe. Es ist daher erforderlich, die Entstehungszeit jener Zeugnisse, welcher Art sie auch sein mögen, wenigstens annähernd bestimmen zu können.

Die bekundete Landesgeschichte umfaßt etwa viertausend Jahre. Aus dem griechisch geschriebenen, früh untergegangenen Geschichtswerke des ägyptischen Priesters Manetho sind verschiedene Auszüge bis auf uns gekommen, welche die Regierungsdauer der Königshäuser, zum Theil auch der einzelnen Könige angeben. Mehre Forscher haben sie mit dem verglichen, was Denkmäler, Handschriften und sonstige Quellen bezeugen, und sich bemüht eine genaue Zeitrechnung herzustellen. Allgemeine Anerkennung hat keiner dieser Versuche gefunden.

Auf einem ähnlichen Versuche beruhen die Jahreszahlen, welche sich in dieser Schrift finden. Für die Rechtfertigung desselben ist hier nicht der Ort. Nur im allgemeinen sei Folgendes bemerkt. Die vorhandenen Verzeichnisse der Regierungen zählen alle Königshäuser hinter einander auf. Von verschiedenen Forschern ist aber angenommen worden, daß mehrmals zwei oder drei Dynastien gleichzeitig regiert hätten. Es ist guter Grund vorhanden, sich dieser Annahme anzuschließen. Immer beeiferten sich die ägyptischen Könige, durch große öffentliche Denkmäler ihren Namen zu verewigen. Zu solchen Unternehmungen aber bedurften sie ruhigen Machtbesitz und Frieden im Inneren. Finden wir nun mehre längere Zeiträume z. B. von der 8. bis 11., von der 14. bis 17. Dynastie, aus denen solche Denkmäler nicht vorhanden sind, so ist daraus zu schließen auf Unordnungen im Reiche, auf

innere Unruhen, auf Streitigkeiten mehrer Herrscherhäuser um den Machtbesitz, auch auf fremde Eroberung, wie die der Hyksos, der asiatischen Nomaden. Zeigt sich aber, daß nach solchen Unterbrechungen die vorige Cultur keineswegs zurückgegangen war, ja Fortschritte gemacht hatte, so wird dies das Verdienst der zahlreichen Tempelpriesterschaften gewesen sein. Doch genug hierüber. Unsere Jahreszahlen nehme man einstweilen als annähernde Bezeichnungen, da es für unseren Gegenstand weniger auf genaue Zeitangaben, als auf die richtige Folge der Perioden ankommt.

Die Reihenfolge der wichtigsten Herrscherhäuser und ihrer Könige steht fest. Ist nun an Tempeln oder an einzelnen Theilen derselben in der Regel zu lesen, welcher König sie erbaut hat, wird auch auf anderen Denkmälern ein Königsname gefunden, so ist derselbe fast immer leicht einzureihen. Gräber oder Denksteine von Würdenträgern bezeichnen häufig die Könige, denen sie gedient haben. Andere verrathen durch ihren Kunststil den Zeitraum ihrer Entstehung. Angesehene Familien legten einem Sohne gern den Namen des regierenden Königs bei, und auch daraus ist auf die Ursprungszeit mancher Schriftstücke zu schließen. Ermangeln Handschriften bestimmte Angaben über die Zeit ihrer Abfassung, so läßt sich aus der Gestalt der Schriftzüge, die gleichfalls ihre Geschichte hat, auf die Periode ihrer Aufzeichnung schließen. Bloße Abschriften werden am Schluß zumeist als solche bezeichnet und weisen damit auf ein höheres Alter der Urschrift. Und so haben die alten religionsgeschichtlichen Zeugnisse mancherlei Merkmale, nach denen sie bald mit Sicherheit, bald mit Wahrscheinlichkeit einem gewissen Zeitraume zuzuweisen und dadurch in die richtige Folge zu bringen sind.

Unzweifelhaft ist die grundlegende Entwickelung der ägyptischen Religion älter als die historische Zeit. Es ist nicht zu denken, daß im hohen Alterthume ein Reich entstanden wäre ohne ein Volk, das sich als ganzes und zusammen-

gehöriges fühlte. Zu einem Volke aber konnten sich in der ältesten Menschheit nur diejenigen sammeln und zusammenschließen, deren lebenbestimmender gemeinsamer Glaube eine Trennung unter ihnen ebenso ausschloß, als eine Absonderung von allen Andersglaubenden einschloß. Im echten Alterthume hatte daher jedes Volk seine Mythologie, jede Mythologie ihr Volk. Und Alles lehrt, daß diese Glaubensgestalt in jenen Anfängen das Bewußtsein der Menschen mit einer so befangenden Uebermacht beherrscht habe, daß wir uns nur schwer eine Vorstellung von diesem Zustande machen können.

Die vorhistorische Zeit hat aber auch ihre Geschichte gehabt, denn in ihr ist das geworden, und zwar nicht plötzlich, sondern allmählich, was die historische Zeit als Gewordenes vorfindet. Das gilt von nichts so sehr als gerade von der Mythologie. Indem die nachfolgenden Untersuchungen und Darstellungen sich nach Möglichkeit dem geschichtlichen Verlaufe anschließen sollen, werden sie daher zuvörderst mit der vorhistorischen Zeit sich zu beschäftigen haben und versuchen müssen, das geschichtliche Werden der ihr angehörigen mythologischen Vorstellungen aufzufinden. Dieses Geschäft wird eine Aehnlichkeit mit dem des Geologen haben, der aus der Natur und Verbreitung der untersten Massengebilde, dann der geschichteten Gesteine und ihrer pflanzlichen und thierischen Versteinerungen, Abdrücke und Einschlüsse, unter Beachtung der Einflüsse von Luft und Wasser, sowie unter Anwendung der physikalischen, chemischen und mechanischen Gesetze die Urgeschichte unserer Erdrinde zu erschließen sucht. Das Gewordene ist auch ihm überliefert und er prüft es an dem, was sich seiner Erfahrung als unabänderlich erweist.

Treten wir unserseits aus jener Urzeit der Mythologie in die historischen Jahrtausende Aegyptens, so zeigt sich auch da eine allmähliche Weiterentwickelung der mythologischen Vorstellungen, ja ein Ringen, wiewol ein vergebliches, über dieselben hinaufzusteigen. Dann aber ermattet die allgemeine

Volkskraft, das emporstrebende mythologische Bilden hört auf, der davon zurückgebliebene Trieb bringt nur noch Zerrbilder hervor oder entlehnt fremde Gottheiten. Das Altüberlieferte wird theils mißverstanden, theils verwirrt. Gelehrte Priesterschaften suchen es zu erhalten, können aber dem Zuge der Zeit nicht widerstehen. Auch bei ihnen verliert sich die alte Sprache, die alte Schrift aus dem Leben und ist nur noch Sache der Gelehrsamkeit, zum Theil der Künstelei. Noch einmal tritt eine Art Nachblüthe besserer Zeiten ein, man hat sie die ägyptische Renaissance genannt, aber sie hat nicht wie diejenige, die unser Mittelalter abschloß, eine größere Zukunft geboren. Man suchte die eigene Vergangenheit nachzuahmen, ohne sie zu erreichen. Unter fremden Eroberern war der Verfall nicht mehr aufzuhalten.

Dies alles gilt vornehmlich von der Mythologie. Denn daß ein Volk mit einer solchen Vergangenheit und mit dem Erbe ihrer Cultur nicht zu völliger Unbedeutenheit herabsinken, daß es immer noch Staunenswerthes leisten konnte, dafür fehlt es nicht an Beweisen. Unsere Aufgabe kann es aber nicht sein, bei einer Darstellung der ägyptischen Mythologie auch noch deren Verfall einzubeziehen. Im Wesentlichen werden wir daher über die klassische Zeit nicht hinausgehen und nur in Einzelheiten gelegentlich Späteres berücksichtigen, namentlich dann, wenn alte Ueberlieferung in ihm zu erkennen oder doch zu vermuthen ist.

Es dürfte nicht überflüssig sein, wenn wir diesen Abschnitt mit einer kurzen Uebersicht der Hauptperioden der ägyptischen Geschichte in historischer Zeit beschließen, wobei wir, unter dem oben gemachten Vorbehalt, die von uns angenommene Zeitrechnung anwenden.

I. Das alte Reich.

1. Mena der Thinit vereinigt noch im fünften Jahrtausend v. Chr. ganz Aegypten zu einem Reiche und erbaut

Memphis, welches während der sechs ersten Dynastien Königssitz bleibt. Zur vierten Dynastie, etwa von 3400 bis 3220, gehören die Erbauer der großen Pyramiden. Von ihrer Zeit an bis zu Ende der sechsten Dynastie, bald nach 2700, erreicht die älteste Cultur ihren Höhepunkt.

2. Alsdann, bis zum Ausgange der elften Dynastie, um 2560, streiten drei Königshäuser um die Oberherrschaft, welche zuletzt dem thebaischen zufällt.

II. Das mittlere Reich.

1. Alte thebaische Zeit. Unter der glänzenden zwölften Dynastie der Amenemha und Usertesen bezeichnet ein neuer Aufschwung die zweite bedeutende Culturperiode.

2. Während der um 2370 folgenden dreizehnten Dynastie erhebt wiederum ein anderes Königshaus, aus Xois, Anspruch auf Obermacht, während zugleich asiatische Nomaden einziehen.

3. Die Zeit der Hyksos. Um 2100 bringen die Nomadenkönige die Herrschaft an sich und behaupten dieselbe bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts.

III. Das neue Reich.

1. Neue thebaische Zeit. Die achtzehnte Dynastie der T'hutmes und Amenhotep, dann die neunzehnte der Ramessu machen Aegypten siegreich und mächtig und die Cultur erreicht ihre dritte, höchste Stufe. Unter den letzten Ramessu der zwanzigsten Dynastie, bis 1140, beginnt ein allmähliches Sinken.

2. Zeit des Herabgangs — unter verschiedenen Königshäusern von der einundzwanzigsten bis Ende der fünfundzwanzigsten Dynastie — 1140 bis 665.

3. Die Renaissance – von Anfang der sechsundzwanzigsten Dynastie der Psamtik und des zweiten Aahmes bis zum Schlusse der ersten persischen Herrschaft — 665 bis 424.

4. Die späteste Zeit des Ausganges und Endes, theils unter unbedeutenden einheimischen Königen, theils wiederum unter Persern, dann unter den ptolemäischen Königen, endlich unter den Römern.

Zur vorläufigen Verständigung.

Ursprung und Bedeutung der mythologischen Thatsachen zu erklären, kann erst im zweiten Theile versucht werden. Zum Verständniß dieser Thatsachen rein als solcher, sowie zur Rechtfertigung ihrer Anordnung sind jedoch, wie schon früher bemerkt wurde, einige Vorerörterungen nothwendig. Das Beste von dem, was in diesem Sinne zu sagen ist, verdanken wir Schellings genialen Entdeckungen, welche nun, da sie einmal gemacht sind, so natürlich erscheinen, so durch sich selbst einleuchten, daß man sich wundert, sie nicht längst gemacht zu sehen.

Ueber das philosophische System dieses hervorragenden Forschers möge man denken, wie man will, immer wird man anerkennen müssen, daß er in seiner „Philosophie der Mythologie" zuerst eine tiefere Auffassung der Mythologie angebahnt habe. Seine Darstellung des ägyptischen Götterwesens ist unzulänglich und in vielen Stücken unrichtig; er konnte sich weder an die Quellen wenden, noch war deren Inhalt zu seiner Zeit schon genügend hervorgeholt; darum ist auch seine Erklärung der ägyptischen Göttersage größtentheils unzutreffend. Was er jedoch Allgemeines über mythologische Aufeinanderfolge der Götter sagt, wie sie auch bei den Aegyptern sich vorfindet, ist ebenso neu als vortrefflich. Wir lassen ihn selbst hierüber reden. (W W. II. 1. S. 122 ff.)

„Urtheilen wir richtig, so ist gerade das Successive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das wirklich Geschichtliche, also auch das Wirkliche, die Wahrheit derselben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demselben auf historischem Grunde,

auf dem Boden des wirklichen Hergangs. — Eine solche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt, sie kann nicht erdichtet sein; wer sich oder anderen einen Gott macht, macht sich und anderen wenigstens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, daß etwas gleich als vergangen gesetzt werde; zum Vergangenen kann alles nur werden, es muß also erst gegenwärtig gewesen sein; was ich als Vergangenes empfinden soll, muß ich erst als ein Gegenwärtiges empfunden haben. Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur Stufe, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muß aber wirklich als Stufe, als Moment festgehalten werden, sonst könnte kein successiver Polytheismus entstehen; einmal muß er das Bewußtsein beherrscht und sogar ganz eingenommen haben; und wenn er verschwunden ist, durfte er nicht ohne Widerstand und Kampf verschwinden, denn sonst wäre er nicht behalten worden."

Hiernach führt Schelling aus, daß „für bloß als vergangen gedachte und vorgestellte Götter nie jene religiöse Scheu und Ehrfurcht entstanden sein" würde, mit der wir dieselben umgeben finden, und fährt dann fort: „Diese religiösen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott sind keine bloße poetische Lüge, sie sind wirklich empfunden, und auch nur darum etwas wahrhaft Poetisches; wirklich empfunden konnten sie aber nur sein, wenn dem Bewußtsein eine Erinnerung des Gottes geblieben, wenn ihm in Folge stetiger und ununterbrochener Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht auch jetzt noch immer eingeprägt war, daß dieser Gott einst, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrscht hatte.

„Allerdings hat die Mythologie keine Realität außer dem Bewußtsein; aber wenn sie nur in Bestimmungen desselben verläuft, so kann doch dieser Verlauf, diese Succession von Vorstellungen selbst, diese kann nicht wieder als eine solche bloß vorgestellt sein, diese muß wirklich stattgehabt, im Bewußtsein wirklich sich ereignet haben; diese ist nicht von

der Mythologie, sondern umgekehrt die Mythologie ist von ihr gemacht; denn die Mythologie ist eben nur das Ganze dieser Götterlehren, die sich wirklich gefolgt sind, und sie ist also durch diese Folge entstanden.

„Gerade weil die Götter bloß in Vorstellungen existiren, kann der successive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtsein erst ein Gott gesetzt ist, an dessen Stelle ein anderer tritt, der ihn nicht schlechthin aufhebt (da würde das Bewußtsein auch aufhören, von ihm zu wissen), aber der ihn wenigstens aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und nicht der Gottheit überhaupt, wol aber der ausschließlichen, entsetzt. Hiermit ist eben nur, was man so oft rühmen hört, aber so selten findet, die reine Thatsache ausgesprochen; die Thatsache ist nicht erschlossen, sie liegt im successiven Polytheismus selbst vor. Wir erklären nicht, warum jener erste ein solcher ist, daß ihm ein anderer folgt, nicht, nach welchem Gesetz dieser ihm folgt; dies alles bleibt dahingestellt, nur als Thatsache wird behauptet, daß es so gewesen, daß die Mythologie, wie sie selbst zeigt, auf diese Weise — nicht durch Erfindung, nicht durch ein Auseinandergehen, sondern durch eine Folge entstanden ist, die im Bewußtsein wirklich stattgehabt hat.

„Die Mythologie ist keine bloß als successiv vorgestellte Götterlehre. Der successive Polytheismus ist nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtsein der Menschheit habe nach einander in allen Momenten desselben wirklich verweilt. Die aufeinander folgenden Götter haben sich des Bewußtseins wirklich nach einander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes sein." —

Es ist nicht wol abzusehen, was man dieser geistvollen Auffassung — wir glaubten sie schon eine Entdeckung nennen zu sollen — mit Grund entgegensetzen könne. Wir eignen sie

uns für das Nachfolgende um so mehr an, als die ägyptische Mythologie in ihren ältesten Bestandtheilen jene Aufeinanderfolge der Götter ausdrücklich bezeugt. Inwiefern und weshalb die Folgezeit davon abgegangen sei, wird seines Orts gezeigt werden.

Lehrt Schelling nun ferner, die Aufeinanderfolge der Götter könne weder durch Zufall noch durch Willkür erzeugt sein, denn es lasse sich darin bei allen Göttersagen, auch der verschiedensten Völker, ein übereinstimmender gesetzlicher Verlauf erkennen, woraus sich ergebe, daß jenem Fortschreiten des Mythologie-erzeugenden Bewußtseins eine allgemeine Ursache zu Grunde liege, welche dasselbe nöthige, seine Göttervorstellungen eben in dieser gesetzmäßigen Folge zu erzeugen: — so stimmen wir, wie unser Eingangskapitel zeigt, auch darin dem genialen Forscher bei; immerhin aber nur insoweit, als es sich um Anerkennung der Thatsache und des daraus gezogenen Schlusses handelt. Seine Darstellung der Mythologie nicht bloß bei den Aegyptern, auch bei mehren andern Völkern, entspricht nicht mehr den gegenwärtigen Forschungsergebnissen, und die Erklärungsgründe der mythologischen Thatsachen liegen für uns nicht in dem, worin er sie sucht.

Wir verdanken ihm aber auch noch Verschiedenes, was uns die mythologische Bezeichnungsweise verständlich macht, und fassen dies, Eignes sogleich hinzufügend, im Folgenden zusammen.

Wenn sich dem menschlichen Bewußtsein die Vorstellung einer Gottheit als gegenständliche, selbständig wirkende Macht, aufdrängt, so bezeichnet es deren Vorstellung als männlich, als einen Gott. Sofern er von dem Bewußtsein dann als gegenwärtiger gesetzt wird, ist er der herrschende.

Macht sich infolge des mythologischen Fortschrittes ein neuer Gott nothwendig, zu welchem der ältere sich als Voraussetzung verhält, so heißt jener der Sohn desselben, und wird zum gegenwärtigen, mithin herrschenden, sobald seine Vorstellung im Bewußtsein vollzogen ist.

Bevor er dergestalt aber „geboren“ ist, wird seine Nothwendigkeit empfunden. Dieses Gefühl kündigt dem Bewußtsein die neu zudringende mythologische Erfahrung an, damit es sich für sie öffne, sie aufnehme und zur lebendigen Vorstellung ausgestalte. Indem es aber dieses seines Zustandes als eines besonderen inne wird, vergegenständlicht es zunächst auch ihn und erhebt ihn zu einer Vorstellung, welche dann naturgemäß als Göttin, in der Regel als Gemahlin des älteren Gottes, Mutter des neuen wird.

Es geschieht auch wol, daß eine Göttin sich dem mythologischen Fortschritte versagt. Dann ist sie nicht Gemahlin, genügt jungfräulich sich selbst, nimmt aber leicht gewisse männliche Eigenschaften an.

Brüderliche, geschwisterliche Gottheiten gehören derselben Entwickelungsstufe an. Solche Götter können in der Herrschaft wechseln, sich um sie streiten, sich auch in sie theilen; was jedesmal anzeigt, wiefern das Bewußtsein sich zu ihnen verhält.

Gottheiten der Vergangenheit sind zwar aus der Oberherrschaft getreten, da sie jedoch Voraussetzung der später und gegenwärtig herrschenden bleiben, so verlieren sie weder ihre göttliche Natur und Würde, noch die dauernde Verehrung der Menschen.

Wird nun von Erzeugungen, Geschwisterehen, Ehebrüchen, Feindschaften, Kämpfen und noch ärgeren Handlungen der Götter berichtet, so ist es thöricht, sich darüber sittlich zu entrüsten, anstatt verständig zu untersuchen, was damit gesagt sei. Denn es beschreibt thatsächliche Vorgänge im Bewußtsein, wirkliche innerliche Erlebnisse jener alten Menschen an ihren Göttervorstellungen. Hält man dieses fest, so ist in jedem einzelnen Falle der eigentliche Sinn solcher bildlichen Bezeichnungen leicht zu finden.

Allerdings würde man dergleichen Handlungen nicht auf die Götter übertragen haben, wären sie nicht auch unter den

Menschen vorgekommen. Da die Götter selbst nur in den Vorstellungen der Menschen Wirklichkeit hatten, so kann man ja sagen, im Grunde hätten die Menschen jenes Unlöbliche nur von sich selbst, vom Verhalten ihres Bewußtseins zu seinen Vorstellungen ausgesagt. So ist es auch. Allein wie es damit im Grunde war, das wußten sie selbst nicht. Für sie waren die Götter wirkliche, außer ihnen vorhandene Wesen, und indem sie auf dieselben übertrugen, was ihnen sicherlich für das menschliche Verhalten als unsittlich galt, stumpfte sich ohne Zweifel auch für dieses der Sinn für reinere Sittlichkeit ab.

Indeß war es nun einmal die Sprechweise einer Zeit, welche dem Abstrahiren und Reflectiren, dem auf sein eignes Verfahren merkenden Denken vorausging, und je mehr in diesen Formen unser geistiges Leben verläuft, um so schwerer können wir uns hineinfinden in jenen anfangshaften Zustand einer kindartig gebundenen und doch reichbegabten Menschheit, deren geistige Thätigkeit noch aufging in der angestaunten, für sie allein wirklichen Umwelt, in welche ihre Einbildungskraft hinausversetzte, was doch nur ihr eigner Lebensgehalt war.

Und ein solcher Zustand innerlicher Unfreiheit schließt auch alles willkürliche und absichtliche Erfinden aus. Damit verhält es sich in der Mythologie wie in der Sprache. Beide entspringen in dem unbewußten Theile der Seele, treten hervor, wachsen, gestalten sich durch Thätigkeit des Bewußtseins, und doch ist dabei auch dieses noch nicht auf sich selbst gekehrt und wirkt ohne Selbstbesinnung gerade vor sich hinaus wie die Natur. Deshalb ist das Bewußtsein in der Mythologie wie in der Sprache seinem eignen Erzeugnisse verhaftet und unterworfen; beide muß es in der Weise und bis zu dem Punkte entwickeln, welche die besondere Begabung und die gegebenen Verhältnisse eines Volkes theils fordern, theils gestatten.

In jenen Anfängen sind Mythologie und Sprache aufs engste verbunden. Die mythologische Vorstellung wird dem Einzelnen, wird seinem Sprachgenossen nur bewußt durch das Wort; dieses aber, die Sprache überhaupt, vermag nur erst mythologisch zu verfahren, das heißt, nichtsinnlich Empfundenes, Wahrgenommenes, Erlebtes nur durch Sinnliches, Sinnbildliches auszudrücken. Und genau so verfährt zugleich das Vorstellungsvermögen. Da werden denn Götter zu Naturerscheinungen und innerlich Erlebtes zu Handlungen der Götter.

Uebrigens ist die Fortbewegung der Mythologie durch ihre Entwickelungsstufen keine geradlinige. Sofern ihr nicht ein Anerkanntes vorausgegeben ist, bleibt sie immerhin ein Suchen und Versuchen; daher sie auch so manches Schwankende, ja Widersprechende enthält. Von den Gläubigen wird dergleichen entweder nicht bemerkt, oder sie theilen sich darin, bald örtlich, bald parteiweise. Auch wird es wol als heiliges Geheimniß hingenommen.

Zur mythologischen Bezeichnung sind auch die bildlichen Darstellungen zu rechnen. Ihre Beschaffenheit hängt mit der Entwickelung der Kunst zusammen.

Die sparsamen Reste der bildenden Kunst der Aegypter aus dem alten Reiche zeigen eine vorzügliche Technik und einen trefflichen Realismus. Man hielt sich an die Menschengestalt, genau wie man sie in ruhiger ungezwungener Stellung sah, und einzelne Kunstwerke aus jener alten Zeit leisten darin, was zu leisten ist. Damit ist aber auch die Gränze jener alten Kunst gezogen. Eine Steigerung ins Ideale blieb ihr versagt. Die spätere Zeit vermochte diese Gränze um so weniger zu überschreiten, als ihr durch den Zwang gewisser auferlegter Regeln, die wol von den Priestern festgestellt waren, auch die kräftige Natürlichkeit der Vorzeit verloren ging.

Nun wollte man den Menschen aber doch ihre Götter vergegenwärtigen. Allein ob man sie unter großen Naturerscheinungen sich vorstellte, ob man sie als übernatürliche

Mächte dachte, oder ob man beides vereinigte: dem Realismus, dem freien wie dem gebundenen, versagten in seinem Kunstgebiete die Mittel, eine Gottheit darzustellen. Sollte gleichwol etwas Sichtbares die Vorstellung eines bestimmten Gottes in dem Beschauer hervorrufen, so blieb nichts übrig, als zum Symbol zu greifen. Sinnbildlich daher, wie die mythologische Sprache, wurde die ganze mythologische Kunst der Aegypter. Sinnbildlich sind die Vögel- und Thierköpfe ihrer Götter, deren Kronen und sonstige Kopfaufsätze, ist sogar ihr Menschenleib, dessen Stellung und was sie in den Händen halten. Daß eine Gottheit selbst so aussehe, konnte keinem Aegypter einfallen. Ihm zeigte das Bild nicht den Gott, es deutete ihn nur an. Darum sagt auch der ägyptische Schriftgelehrte Ani in seinen Sinnsprüchen: „Der Gott der Welt ist im Lichte über dem Himmel, seine Sinnbilder sind auf Erden; ihnen wird der tägliche Dienst gethan."

Konnte so auch das Bild nicht auf den Gott übertragen werden, so wurde nun umgekehrt der Gott in das Bild hineingetragen, so daß in den Kultusvorschriften die Bilder geradezu „die Götter" genannt werden. Erscheint uns dies ungereimt, so können wir doch ganz dasselbe noch in unserer Zeit finden. Ein genauer Beobachter sagt über den Kultus der Heiligenbilder in Süditalien: „Solche Bilder sind sichtbare Unterpfänder einer lebendig wirksamen Gegenwart der dargestellten Person, und dies bis zu dem Grade, daß dem Bilde überirdische Kräfte einwohnen, ein Zusammenhang zwischen Person und Bild stattfindet, wobei das Bild selbst handelnd auftritt. So kommt es, daß das Volk überhaupt nicht mehr unterscheidet und das Bild selbst anbetet. Tausende von Märchen in Hinsicht der Madonnenbilder leben im Volksmunde und ebenso fest im Volksglauben; alle kommen darauf hinaus, daß Bild und Person als dasselbe angesehen werden; das Bild ist ebenso handelnd thätig, als wenn es die Person selbst wäre."

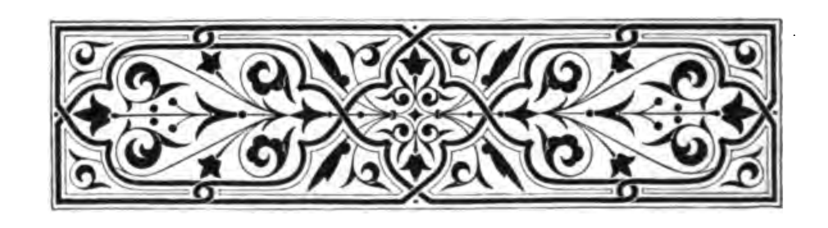
Die Einsichtigeren unter den Priestern Italiens mögen sich

diesem geradezu ins Heidenthum zurückgesunkenen Volksglauben wol nur aus Klugheit anbequemen. Die ägyptischen Priester bedurften einer solchen Unwahrhaftigkeit nicht. Auch ihre reinsten und höchsten Anschauungen, wie sie vielleicht in den Mysterien gepflegt wurden, konnten nur von mythologischen Voraussetzungen ausgehen und waren auf symbolische Mittel angewiesen. Selbst ihre theologische Sprache war dergestalt sinnbildlich, daß sie das Versinnbildlichte lediglich in dem Sinnbilde empfingen, besaßen und überlieferten. Und so konnten sie es sich gar wol zurechtlegen, daß man in dem Bilde den gegenwärtigen Gott selbst habe, daß er durch dasselbe wirksam sei.

Aehnlich verhielt es sich mit der Heilighaltung gewisser Thiere, die theils überall, theils örtlich eine Gottheit vergegenwärtigten. Das Thier war lebendiges Sinnbild eines Gottes, und war dieses dadurch geworden, daß seine Betrachtung Gefühle erregte, denen verwandt, welche die Vorstellung gerade dieses Gottes hervorrief. Wie dort die plastischen, so wurden hier die lebendigen Sinnbilder selbst „zu Göttern"; eine Wandlung, von welcher sich jedoch in der alten Zeit noch keine Spur findet.

Bei Erfindung der Schrift, die ursprünglich Bilderschrift sein mußte, diente das sinnbildliche Thier zur Bezeichnung des Gottes, und dieser Gebrauch blieb theilweise auch noch bestehen, nachdem Lautzeichen erfunden waren und mit ihnen geschrieben wurde. Das für die Schrift beibehaltene Sinnbild ist nicht immer ein Thier; in mehren Fällen dienen auch andere Gegenstände dazu. Wenn Einige aus jener Verwendung der Thierbilder in der Schrift schließen wollen, in den ältesten Zeiten habe die Religion der Aegypter in der Vergötterung und Anbetung der Thiere bestanden, so machen sie gerade das Letzte zum Ersten.





Erster Theil.

Die großen Götter.

Die ägyptischen Quellen zeigen auf den ersten Blick eine verwirrende Menge von Gottheiten. Das Todtenbuch erwähnt deren über hundert, und durch andere Urkunden wird diese Zahl noch vermehrt. Bei näherer Prüfung findet sich jedoch, daß nicht allen gleiche Bedeutsamkeit zuerkannt wird. Manche nehmen eine untergeordnete, zum Theil sehr untergeordnete Stellung ein, während andere als vorragend mächtig und erhaben vorzüglicher Verehrung genießen, und man fühlt sich zu der Annahme berechtigt, daß sich in den letztern das eigenthümliche Wesen dieses besonderen Götterglaubens aussprechen werde.

Um sie herauszufinden, scheint das Nächste zu sein, daß man die Haupt- und Schutzgottheiten ermittele, welche in den einundachtzig Vororten der verschiedenen Gaue und Bezirke verehrt wurden. Aufschluß hierüber geben die geographischen Inschriften, wie sie von Brugsch und Dümichen veröffentlicht worden sind. Sie stammen zwar aus später Zeit, dürften aber auf älterer Ueberlieferung beruhen, die jedoch kaum bis in das mittlere, keinesfalls bis in das alte Reich zurückgeht.

Nach ihnen sind jener Hauptgottheiten im Ganzen nur fünfundzwanzig; denn in achtzehn Städten wird vor allem Hor verehrt, Hat'hor in neun, ebenfalls in neun Amon u. s. w. Ausschließlich in Oberägypten kommen dergestalt fünf Götter und zwei Göttinnen vor, ebenso fünf Götter und zwei Göttinnen nur in Unterägypten; acht Götter und drei Göttinnen an erster Stelle sind beiden Ländern gemeinschaftlich.

Nun aber erwähnen die übrigen Quellen immer noch einige Götter, denen sie eine hervorragende Bedeutung beilegen, obwol sie unter jenen fünfundzwanzig fehlen. Wir werden daher suchen müssen, diese an ihren gebührenden Platz zu bringen.

Hierzu weisen die Urkunden einen Weg. In ihnen begegnet uns, und zwar schon in den ältesten, eine Eintheilung der Götter in bestimmte Kreise, deren jeder ursprünglich neun umfaßte. Jene ältesten Texte bezeichnen daher auch einen Kreis dadurch, daß sie das Begriffszeichen für einen Gott, die Axt, neunmal schreiben; soll man zwei Kreise vereinigt denken, so setzen sie diese Zeichen achtzehnmal hintereinander, ja siebenundzwanzigmal um drei verbundene Kreise zu bezeichnen. Auch mit Zahlzeichen werden die „neun Götter" geschrieben, und in der Folge wurde dafür das runde Zeichen eines Opferkuchens üblich, welches auch die Neunzahl bedeutet. Der einzelne Neungötterkreis hieß paut nuteru, und der erste wurde „der große", paut nuteru ât, der zweite „der kleine", paut nuteru nezest, genannt. Die entsprechende Bezeichnung für den dritten ist uns noch nicht aufgestoßen. Eine Künstelei später Zeit ist es, wenn einigemal neun Neungötterkreise erwähnt werden.

Da jeder Kreis ursprünglich neun Götter umfaßte, so konnte der erste nur der „große" genannt werden, weil er die Götter enthielt, welche vor allen andern als groß erachtet wurden, unter jenen Hauptgottheiten daher hervorragten. Unsere Aufgabe wird mithin sein, die Namen und Besonder-

heiten derselben, wo möglich auch ihre geschichtliche Aufeinanderfolge im Bewußtsein der Aegypter festzustellen.

Da nun zunächst die Namen zu ordnen sind, so fragte sich's, welche Gestalt ihnen zu geben sei. Einige von ihnen sind durch die Klassiker bekannt, und zwar so, wie die Griechen sie ihrer Mundart anbequemt hatten. Göttern, die den ihrigen einigermaßen entsprachen, gaben sie wol geradezu deren Namen. So finden wir den Amon Zeus genannt, den Râ Helios, den Chem Pan, den Seb und die Nut Kronos und Rhea. Andere Götternamen wurden wenigstens umgebildet. Den Gott Schu finden wir bei ihnen als Sôs. Ueber die ägyptische Aussprache der Namen, die bei ihnen Osiris und Isis heißen, hat man lange geschwankt. Für die Lautung des ersteren als Usiri sind jedoch Dümichens Gründe entscheidend, und um ihretwillen lesen wir das Zeichen für den zweiten Usit. Set wurde in später Zeit, wenn er durch einen liegenden Esel bezeichnet war, auch Tebha genannt, woraus die Griechen Typhon machten. Nebt'hat wandelten sie in Nephthys und Hor erweiterten sie zu Horos. Für Seb, den Brugsch jetzt Qeb liest, behalten wir die bisherige Lautung einstweilen bei. — Sind nun vier dieser Namen in ihrer griechischen Form allgemein bekannt, so schien es gegeben, ihnen diese Gestalt auch zu belassen. Längere Ueberlegung führte jedoch zu dem Beschluß, auch diesen Göttern ihre ägyptischen Namen in derjenigen Lautung zu geben, welche nach den bisherigen Forschungen als die richtige erscheint, da es nicht angemessen sein dürfte, in einer ägyptischen Mythologie einer kleinen Zahl von Göttern hellenisirte, allen übrigen aber ihre ägyptischen Namen zu geben.

Für die Ermittelung der großen Götter, die sich dem ersten Kreise zugezählt finden, verdanken wir dem vielverdienten Brugsch reichliche Grundlagen. In den „Mythologischen Inschriften altägyptischer Denkmäler" der vierten Abtheilung seines „Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum" hat er neun-

unddreißig Listen jener Götter, von der fünften Dynastie an bis zur Römerzeit, aus Memphis, Abydos, Theben, Mareotis, Edfu und Dendera zusammengestellt. Eine vierzigste enthält Kapitel 171 des Todtenbuches. Ihre vergleichende Betrachtung zeigt nun Folgendes:

Zwei dieser Listen (No. 7 u. 21) sind unvollständig und enthalten nur fünf Götternamen; doch scheint die zweite nur Nachahmung der ersten zu sein. Gleichfalls unvollständig mit nur sechs Namen ist eine dritte (16), die aber auch die Göttinnen übergeht. Dasselbe ist von einer vierten (6) zu sagen, die jedoch nach acht Göttern noch eine Göttin hinzufügt. Eine fünfte (8) hat eine besondere Aufstellung, und scheint aus der Mitte der gewöhnlichen Reihe nur darum einige Gottheiten übergangen zu haben, um andere hinzufügen zu können, ohne die Neunzahl zu überschreiten. Von den übrigen fünfunddreißig Verzeichnissen werden zwei Götter an ihrer Stelle öfter zwar nicht erwähnt, jedoch aus Gründen, die uns berechtigen, ihnen gleichwol diesen Platz einzuräumen. Denn in sechs Listen fehlt Usiri, weil sie Grabinschriften entnommen sind, die sich mit dem Todtenreiche beschäftigen, in welchem Usiri ohnehin Erster und Allherr ist und anderen Orts erwähnt wird. Sodann wird Set nur dreizehnmal aufgeführt, worunter er dreimal sichtlich weggemeißelt ist, vierzehnmal wird er ganz übergangen, ferner fünfmal durch T'hut, einmal durch Hor-ur und fünfmal durch „Hor den Sohn der Usit" ersetzt. Da dies nur geschehen ist, weil Set, gefürchtet in der alten Zeit, späterhin verabscheut wurde, seine Stelle aber durch die ältesten Inschriften und noch durch eine Urkunde aus der Römerzeit (39) gesichert ist, so ist er zweifellos an derselben mitzuzählen.

Vergleicht man nun die zweiunddreißig vollzähligen Listen und bringt dabei, wie sich's gehört, Usiri und Set überall an ihre Stellen, so zeigt sich, daß die Namen:

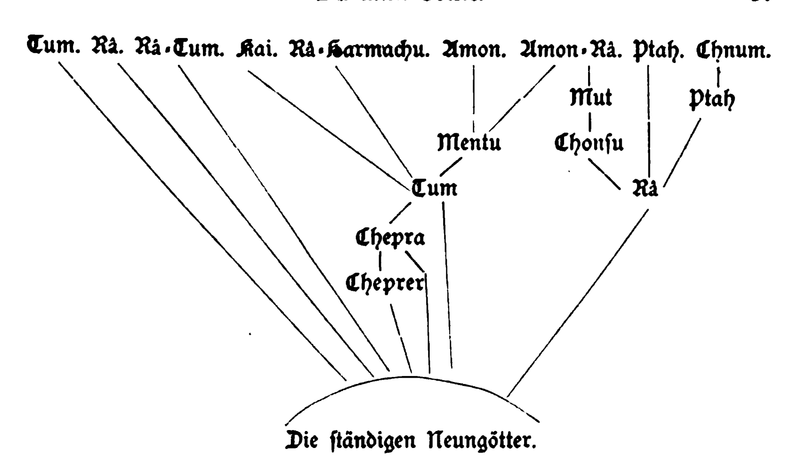
Schu, Tefnut, Seb, Nut, Usiri, Usit, Set, Nebt'hat, Hor

in sämtlichen vollständigen Verzeichnissen gleichmäßig und in derselben Reihenfolge vorkommen. Ihrer sind mithin Neun, und wir dürfen annehmen, daß der erste Götterkreis von dieser Neunzahl seine Bezeichnung erhalten habe.

Die Reihenfolge dieser Gottheiten ist deshalb überall streng eingehalten, weil sie auf der Abstammung beruht. Schon die Pyramidentexte nennen Schu und Tefnut Vater und Mutter der Nut. Mit Nut ist der Gott Seb vermählt, dessen Abstammung aber nie erwähnt wird. Die ältesten Kinder dieses Götterpaares sind Usiri und Usit, die beiden jüngeren Set und Nebt'hat. Aus der Verbindung von Usiri und Usit ist Hor entsprungen. Dies hat im Ganzen auch die Folgezeit festgehalten, obgleich dann später wol Schwankungen und Verwirrungen vorkommen, die übrigens meist erklärlich sind.

Die Listen beschränken sich jedoch nie auf diese neun Gottheiten allein. Eine oder mehre andere gehen ihnen überall voran, noch andere folgen ihnen auch wol nach. Jene sowie diese wurden also in der Entstehungszeit oder am Entstehungsorte der einzelnen Liste jedenfalls zu den „großen Göttern" gerechnet. Vor Schu steht in neunundzwanzig Fällen Tum, dem sich einmal Chepra und Chepre, zweimal Chepra nachordnet; in sieben Listen Râ, in dreien Râ-Tum. In sechs thebaischen Listen der 18. und 19. Dynastie, sowie in sechsen aus der Römerzeit findet sich vor Tum der Gott Mentu, dem einmal wieder Amon-Râ, ein andermal Amon vorausgeht. Außerdem erscheint unmittelbar vor Tum einmal ein Gott Kai, einmal Amon-Râ, einmal Râ-Harmachu. — Vor Râ, dem Schu folgt, zeigen zwei memphitische Listen Ptah, eine aus der Römerzeit gleichfalls Ptah unter Vortritt des Chnum; eine abydenische Amon-Râ, Mut und Chonsu. — Siebenmal geht dem Tum, fünfmal dem Râ kein anderer Gott voraus.

Nachfolgende Zusammenstellung giebt eine Uebersicht der Götter, welche in den Listen dem ständigen Neungötterkreise voranstehen:

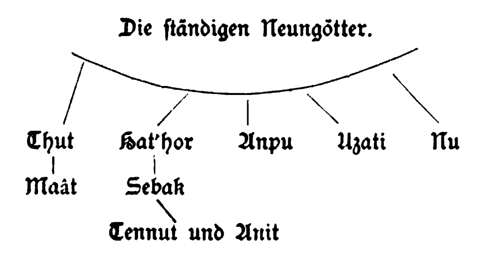


Die ständigen Neungötter.

Die Götter, welche in den Listen auf Hor folgen, sind in vier Fällen T'hut, dem einmal die Göttin Maât angeschlossen ist; in achtzehn Hat'hor, der zweimal Sebak und Tennut, fünfmal Sebak mit Tennut und Anit, sechsmal Tennut und Anit allein sich nachstellen. Ferner folgt unmittelbar auf Hor zweimal Anpu, der einmal Ap'heru genannt wird; einmal sodann unter dem Namen Uzati das göttliche Doppelauge; endlich dreimal, in Verzeichnissen der 19. und 20. Dynastie, der Gott Nu. In den drei Listen folgt dem Hor keine andere Gottheit nach.

Auch von diesen nachgesetzten Gottheiten folge eine Uebersicht:

Die ständigen Neungötter.



Hiernach sind jenem ständigen Kreise im Ganzen dreizehn Götter vorangestellt und neun Götter nachgesetzt, welche sich je nach Zeit und Ort der Entstehung der einzelnen Listen zwar unterschiedlich vertheilen, dabei aber jedenfalls zu den großen

Göttern gerechnet werden, wodurch denn die Neunzahl derselben zum Theil bedeutend überschritten wird. Die längste der Listen (24.) benennt nicht weniger als sechszehn Götter in gleicher Reihe, und zwar:

Amon-Râ, Mentu, Tum;
Schu, Tefnut, Seb, Nut, Usiri, Usit, Set, Nebt'hat Hor;
Hat'hor, Sebak, Tennut, Anit.

Diese Liste stammt aus der Zeit des Königs Seti I. der 19. Dynastie und aus Theben, wo damals alle diese Götter zu den „großen" gerechnet wurden.

Anders in der Reihenfolge ist das Kapitel 171 des Todtenbuchs, welches sich in zwei Papyrus der 18. Dynastie befindet. Hier kommen unter Vortritt des Tum zuerst die Neungötter von Schu bis Hor, welchem Hat'hor zugesellt ist, und dann folgen: „Chepra, Mentu der Herr von Theben, Amon der Herr des Weltenthrones, des großen und des kleinen Neunerkreises der Götter und Göttinnen, die da waren im Gott Nu", — worauf insbesondere Sebak angerufen wird. Die Erwähnung des Amon zeigt, daß entweder das ganze Kapitel zur thebaischen Zeit, also im mittleren oder neuen Reiche entstanden, zumal auch Theben selbst genannt wird, oder daß die ganze vorstehend mitgetheilte Stelle damals eingeschoben ist. Das letztere ist wol das Wahrscheinlichere gerade wegen der Nachführung von Mentu und Amon und der nochmaligen Erwähnung des großen Götterkreises und der Göttinnen. Uebrigens wird darauf zurückzukommen sein.

Der leider zertrümmerte und unvollständig gewordene Turiner Königspapyrus enthielt ein vollständiges Verzeichniß sämtlicher Könige, welche Aegypten bis zur Vertreibung der Hyksos beherrscht haben. Dieser Abschluß sowie die Gestalt der Schriftzüge berechtigt zu der Annahme, daß der Papyrus schon im Anfange der 18. Dynastie abgefaßt worden sei. Nun

zählt er aber als die ersten ägyptischen Könige den großen Neungötterkreis in etwas veränderter Gestalt auf, und zwar nach den erhaltenen Bruchstücken folgendermaßen:

Ptah, Râ, Schu, Seb, Usiri, Set, Hor, T'hut, Maât.

Da die übergangenen Göttinnen nicht als „Könige" aufgeführt werden konnten, so ist die Hinzufügung der Göttin Maât, die in keine andere Liste der großen Götter aufgenommen ist, um so räthselhafter. Sie vervollständiget übrigens die Neunzahl. Die Reste von Zahlen zeigen, daß jedem dieser Herrscher die Anzahl seiner Regierungsjahre hinzugefügt war. Und so haben denn die angeführten Götter nacheinander regiert.

Dieser Ansicht war auch Manetho, der jedoch nur die sieben Götter von Ptah bis Hor, mit Hinweglassung von T'hut und Maât, als die ersten einanderfolgenden Götterkönige Aegyptens, gleichfalls mit ihren Regierungsjahren anführt.

Wolunterrichtet war also Hekatäos, von dem Herodot schreibt, ihm hätten die Amonspriester erzählt, „vor diesen (uralten) Männern seien Götter die Beherrscher Aegyptens gewesen, hätten mit den Menschen zusammengewohnt, und von ihnen sei immer Einer der Herrscher gewesen. Letzter von ihnen sei König gewesen Oros (Hor), des Osiris Sohn ... Dieser, nachdem er den Typhon (Set) gestürzt, sei zuletzt König von Aegypten gewesen". (Her. II, 144.)

Die successive Götterherrschaft war demnach eine sehr alte Ueberlieferung und ohne Zweifel der bleibende Niederschlag der mythologischen Entwickelungsstufen, je nachdem im Bewußtsein der Aegypter einer jener Götter nach dem andern, theils ursprünglich, theils vermöge nachfolgender Zurechtlegung, der herrschende geworden war. —

Betrachten wir nun jenen abgeschlossenen Kreis der neun Gottheiten von Schu bis Hor, den man auch den „Osiriskreis" genannt hat, so fand er sich unterschiedslos in allen Gegenden Aegyptens von den ältesten bis zu den letzten Zeiten. Zahllose Texte beweisen, daß die Verehrung des Usiri von jeher in ganz

Aegypten bestanden habe, und noch Herodot (II, 42) bezeugt: „Nicht alle Aegypter verehren allgemein dieselben Götter, außer Isis und Osiris . . . ; diese verehren sie allgemein.“ Diese Thatsache ist aber für den ganzen Kreis beweisend, denn der Mythos von Usiri und Usit ist aufwärts nicht von Seb und Nut, abwärts nicht von Set, Nebt'hat und Hor zu trennen.

Wie nun erklärt sich die allgemeine und gleichmäßige Verbreitung dieses Mythos und dabei die ungleichmäßige der übrigen großen Götter?

Man hat gemeint, der Usirikreis, namentlich Usiri selbst sei ursprünglich Sache eines Localkultus im Thinitischen Gau gewesen; denn in vielen Texten, die bis in die zwölfte Dynastie zurückreichen, werde Usiri angerufen als „Herr von Abdu“ (Abydos), welche Hauptstätte seiner Verehrung in jenem oberägyptischen Gaue lag; der erste König, Mena der Thinit, habe dann diesen Kultus nach seiner Residenz Memphis in Unterägypten verpflanzt, und unter seinen Nachfolgern habe er sich über ganz Aegypten verbreitet.

Dabei denkt man sich den vorangegangenen Zustand als lauter zusammenhanglose Lokalkulte. Allein in so hohem Alterthum entstand ohne gemeinsamen Götterglauben kein Volk, und ein solches sind die Aegypter nicht erst durch einen gemeinsamen König geworden; umgekehrt wurde vielmehr die Bildung einer Reichseinheit und ihr Fortbestehen nur möglich bei einer zuvorgekommenen Einheit des religiösen Bewußtseins. Denn je höher das Alterthum, desto mächtiger und entscheidender wirkt der religiöse Glaube, sowol durch seine Einheit verbindend, als trennend durch seine Verschiedenheit. Uebrigens heißt Usiri in den angezogenen Texten und in noch älteren nicht bloß „Herr von Abdu“, sondern auch „Herr von Tattu“, welches der ägyptische Name der tief in Unterägypten liegenden Stadt Mendes war. Man kann nun Abdu und Tattu nach dem, was früher bei Gelegenheit des Todtenbuches bemerkt wurde,

für mythische Orte der jenseitigen Welt halten, oder für die beiden ägyptischen Städte dieser Namen. Im ersten Falle beweist der Name „Herr von Abdu" nichts für einen thinitischen Lokalkult; im zweiten Falle widerlegt diesen der Name „Herr von Tattu". Und wenn es gleich richtig ist, daß während des mittleren und neuen Reiches Abydos eine Hauptverehrungsstätte des Usiri war, so kann man bei jenen Namen dieses Gottes doch nicht den einen auf die irdische, den andern auf die überirdische Oertlichkeit beziehen wollen. Der aus dem Namen „Herr von Abdu" genommene Beweis für einen ursprünglichen Lokalkult des Usiri dürfte demnach hinfällig sein.

Wer nun nicht annimmt, daß eine Göttervielheit auf einen Schlag entstehen könne, wer begreift, daß sie das Erzeugniß einer stufenartigen Fortentwickelung sein müsse, der wird nothwendig fragen, ob der Usirikreis sich aus den verschiedenen Göttern, welche die Listen ihm voransetzen, habe entstehen können. Bei geringem Nachdenken wird er aber sich selbst sagen: War der Usirikreis bei seinem Abschlusse in ganz Aegypten verbreitet, so ist es denkbar, daß von ihm aus eine Weiterentwickelung sich anders gestaltete in Memphis, anders in Theben, anders in Elephantine und andern Vororten; undenkbar aber ist es, daß ein Fortschritt von den ungleichen Göttern dieser Orte überall das gleiche Ergebniß gehabt habe. Denn aus Demselben kann sich wol Verschiedenes entwickeln, nicht aber aus Verschiedenem Dasselbe.

Darum ist als gewiß anzunehmen, daß die Götter Mentu, Ptah, Kai, Chnum, Amon und Amon-Râ mit Mut und Chonsu jünger sind als die Götter des Usirikreises, auch als Hor, der letzte derselben.

Einen Uebergang zwischen beiden bilden die Götter Tum, Râ und Râ-Tum, welche, wie wir sehen werden, nur verschiedene Auffassungen derselben Gottesvorstellung sind. Diese knüpfte sich an die Erscheinung der Sonne und gehörte dem Usirikreise ursprünglich insofern an, als ein nie ganz verschwundener

Mythos Râ den Sohn der Nut nennt, was sicherlich die älteste Anschauung war, während ein anderer, nachfolgender und zu größerer Herrschaft gelangter Mythos ihm eine selbständige Entstehung zuschreibt, indem man eine höhere und umfassendere Vorstellung in ihn hineintrug, durch welche er als der herrschende Gott der Gegenwart über die älteren Götter erhoben und so dem Usirikreise vorangesetzt wurde.

Ein Gleiches gilt von den übrigen, diesem Kreise, auch den dem Sonnengotte vorgeordneten Göttern. Sie erhielten diese Stellung, weil sie im späteren Bewußtsein der verschiedenen Landesgebiete die herrschenden und größten und damit die ersten, erstverursachenden geworden waren.

Die bloße Thatsache, daß sie die Götter der einflußreichsten Landeskulte gewesen, konnte nicht der einzige Grund dieser Auszeichnung sein. Sie mußten ihrem Wesen, ihrer Bedeutung nach alle anderen Götter überragen. Heliopolis dürfte schon vor den Königen die angesehenste Priesterschaft gehabt haben. Als hernach Memphis, späterhin Theben Königssitz wurde, sammelten sich an diesen Orten alle hervorragenden und strebenden Geister, die entweder der Priesterschaft angehörten oder durch sie gebildet waren. Bei ihnen entwickelten sich naturgemäß zuerst diejenigen religiösen Anschauungen, welche die höchste Stufe, die jedesmal möglich war, theils zu erreichen suchten, theils erreichten, die sie dann in jenen Göttern zum mythologischen Ausdruck brachten, und die in die Volksvorstellung um so bereitwilliger aufgenommen wurde, als sie im allgemeinen Bewußtsein als dunkle Forderung bereits gelegen hatte. Um deswillen wurden die höchsten Götter jener Hauptstädte die ersten und größten und den übrigen, obgleich älteren, übergeordnet und vorangestellt. Soweit sich die geschichtliche Folge ihres Hervortretens feststellen läßt, zeigen sie einen stetigen Fortschritt theologischer Vertiefung. Ist daher bei den übrigen dieser „großen Götter“ ein solcher Fortschritt zu erkennen, so darf daraus auf ihre geschichtliche

Folge geschlossen werden. Darnach wird sich unsere Darstellung zu ordnen haben.

Die älteren Götter und auch solche, die nicht zu den „großen" gerechnet wurden, behielten übrigens an den Stätten ihrer Heiligthümer ihre örtliche Bedeutung bei. Dort pries man sie, um sich ihrer Gunst, ihres Schutzes und ihrer Gaben zu versichern, unter den höchsten Beiwörtern als die herrlichsten und größten. Sofern sie jedoch, was wol bei allen der Fall war, ins allgemeine Bewußtsein eingegangen, wurde ihnen nur diejenige Bedeutung und Würde zuerkannt, die sie ihrer Besonderheit nach unter der Gesamtheit der Götter beanspruchen konnten.

Im Obigen ergab es sich, daß der Usirikreis die ältesten Götter enthielt, die das Bewußtsein der Aegypter beherrscht haben, und der letzte dieser Götter ist Hor. Nach alter Ueberlieferung, die auch der Turiner Königspapyrus bestätigt, haben nun die schesu Hor, die Nachfolger, Diener oder Verehrer des Hor, vor dem ersten Könige Mena und bis auf ihn regiert. Es waren wol Mächtige, vielleicht Priesterfürsten, die sich angelegen sein ließen, den Dienst des Hor fortzusetzen. Da Hor nun aber die übrigen Götter des Usirikreises voraussetzt, so muß dieser Kreis wol schon längst vor Mena in vorgeschichtlicher Zeit abgeschlossen gewesen sein.

Ueber die Götter der kleinen Neunerkreise ist Zuverlässiges bisher nicht entdeckt. Spricht Herodot (II, 145) von den „sogenannten acht ersten Göttern", dann von „sogenannten zwölf zweiten", und von „den dritten, die von den zwölf Göttern erzeugt seien", so sieht man, wie wenig schon diese Zahlen zu den kanonischen Neunern der Aegypter passen. Seine acht ersten Götter sind vielleicht daraus entstanden, daß ihm etwas mitgetheilt worden war von den sogenannten „Achtgöttern" (chmunu), welche ein Erzeugniß späterer Speculation sind, an den Anfang des Werdens aller Dinge gesetzt wurden, über deren Bedeutung aber noch sehr verschiedene Ansichten be-

stehen. Die von Brugsch veröffentlichten Inschriften aus dem Tempel der Oase El-Khargeh zeigen, daß gerade zu der Zeit, als Herodot in Aegypten war, die „Achtgötter" in den Vorstellungen der Priester lebhaft hervortraten. Mythologische Volksgötter waren sie nicht, doch werden wir ihnen später einen besonderen Abschnitt widmen.

Die ältesten Götter.

1. Nu. Schu. Tefnut.

Der Gott Nu, der auch Nun gelesen und in der ältesten Zeit so geschrieben wird, findet sich in den Götterlisten nur viermal und immer an letzter Stelle genannt. Es muß daher auffallen, daß er hier zuerst und vor allen andern Göttern eingeführt wird. Doch ist zu hoffen, daß man dies nach näherer Begründung gerechtfertigt finden wird.

Der Name kommt schon in den ältesten Pyramidentexten vor. Dort fehlen ihm noch die Deutezeichen, welche in der ägyptischen Schrift den allgemeinen Sinn des vorausgehenden Wortes angeben und in so alten Texten überhaupt selten angewandt werden. In der Folgezeit hat Nu regelmäßig die vereinigten Deutezeichen für Himmel und Wasser, und sie erklären die Anschauung, die sich mit dem Namen verband. Es ist das Himmelsgewässer, der Himmelsocean. Ebenso dachten sich die Ebräer den obersten Himmel als „die Wasser über der Ausdehnung" (Gen. 1. 7), denn als der eigentliche Himmel galt ihnen die Ausdehnung selbst.

Ueberträgt man das Wort Nu durch „Urgewässer", so geht das Himmlische verloren; überträgt man es durch „Chaos", so wird ein fremder speculativer Begriff eingeschoben, der seinen Ursprung dem Hesiod, nicht aber der griechischen Mythologie verdankt, nicht mythologisch ist. Der erste mythologische

Gott, der älteste und der Erzeuger aller Götter, ist bei Hesiod Uranos, wie es bei Homer Okeanos ist; so daß die dorische und die ionische Ueberlieferung der Griechen sich in das getheilt haben, was in dem Nu der Aegypter noch beisammen und eins ist. Das deutet aber auf einen griechischen Urgott, der dem ägyptischen Nu glich.

Die allgemeine religionsgeschichtliche Forschung führt in eine Vergangenheit zurück, welche noch vor der Völkertrennung lag. Erst mit dieser konnte eine Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen entstehen; die ungetrennte Menschheit konnte nur von einer und derselben beherrscht sein, und diese mußte so beschaffen sein, daß von ihr aus jene Mannigfaltigkeit sich entwickeln konnte, daß sie selbst deren Anfang bildete. Diesen Anfang kennen alle ältesten Mythologien. Unter den verschiedensten Namen — zum Gedächtniß der Sprachverwirrung — ist er überall derselbe. Denn es gab eine Urzeit, welche den geahnten Gott erblickte in dem unbegränzten, stetig dahin schwimmenden Sternen- und Sonnenhimmel, dem sichtbaren, mächtig herabwirkenden, und doch unerreichbar geheimnißvollen; eine Zeit des ägyptischen Nu, des vorchaldäischen Anu, des chinesischen Thian, des vorvedischen Dyâus, des vorgriechischen Uranos-Okeanos, — eine Zeit, in welcher neben diesem allein empfundenen Gotte noch kein anderer war. Unter die Götterkönige des ägyptischen Volkes konnte er nicht gerechnet werden, denn so lange er der alleinige Gott war, gab es noch kein Volk, so lange war er der Gott der ganzen Menschheit, nicht der Aegypter als solcher. Seinen vorägyptischen Namen können wir nicht wissen. Nur die Erinnerung an ihn blieb, wie bei andern Völkern, so bei den Aegyptern, und knüpfte sich hier an den Namen Nu.

Unzweifelhaft war in der ursprünglichen Anschauung der Gott selbst der Himmelsocean und der Himmelsocean selbst der Gott. Erst als andere und mehre Götter entstanden und gleichsam aus ihm hervorgingen, wurden allmählich der Gott

und die Naturerscheinung, wo nicht getrennt, doch unterschieden. Das geschah — mit Ausnahme der Chinesen, die nie eine zweite Gottheit setzten, — bei alle jenen Völkern des hohen Alterthums, ohne daß sie deßhalb den Gott, den sie in der Naturerscheinung sahen, leugnen wollten.

So tritt Nu nach diesen beiden Seiten schon in den Pyramideninschriften des fünften und sechsten Königshauses hervor. Obgleich bei Unas (Z. 454. 456) die Rede ist von denen, „die im Nu" sind, und von ihm (199. 200) wie auch von Teta (77. 78) gesagt wird, er sei „im Nu empfangen und geboren" — nehmlich zum jenseitigen Leben, — so heißt es doch auch wieder, Unas (399) sei „in der Wohnung des Nu"; und als göttliche Persönlichkeit erscheint Nu bei Teta, wenn wir dort (86) lesen: „Preis dir, Großfluthender, der die Götter gebildet und bereitet das Glänzende! befriedige du" (mit dem was zu Opfern erforderlich ist) „Menschen und Götter"; denn diese Bitte kann nur dem Nu gelten; oder wenn es dort (201) heißt von der Pforte der Nut: „Nu, gieb, daß sie geöffnet werde dem Teta!" ferner (202): „Anbefohlen von Nu ist Teta dem Schu", und wenn bald darnach (206) „der Vater Nu" genannt wird.

Als Merenra, wie dessen Pyramideninschrift sagt, in den Gefilden von Aalu, dem ägyptischen Elysium, von den großen ersten Göttern feierlich empfangen wird, umgeben ihn zunächst (T. II. Z. 10) „Schu an seiner Ostseite, Tefnut an seiner Westseite, Nun (Nu) an seiner Südseite, Nunt (Nut) an seiner Nordseite". Da bei den Aegyptern die Südseite den Vorrang hatte vor den andern Himmelsgegenden, so ist damit dem Nu der Vorrang vor den genannten drei Gottheiten zugetheilt, während seine Zusammenstellung mit ihnen zeigt, daß er ganz wie sie als eine göttliche Person gedacht wurde.

Im Todtenbuche wird (39. 2) eine feindselige Schlange „versenkt in den See des Nu", wobei es noch unbestimmt sein kann, ob hier der Gott oder der Himmelsocean gemeint

sei, wie das letztere denn an mehren Stellen vorkommt. Wenn aber der Verstorbene (87. 7) sagt: „Ich bin der Gott Nu“, so ist letzterer nothwendig als persönliches Wesen vorgestellt.

In dem Grabe des Königs Seti, des Ersten der 19. Dynastie, ist ein besonderes Gemach, das gewöhnlich das Kuhzimmer genannt wird, weil an einer Wand desselben das Bild einer riesenhaften Kuh zu sehen ist. Dieses Zimmer enthält eine Inschrift, deren Inhalt sichtlich auf uralter Ueberlieferung beruht und auf die noch öfter Bezug zu nehmen sein wird. Naville hat sie 1875 veröffentlicht, sowie auch 1885 die Bruchstücke desselben Textes aus einem Gemach des Grabes von Ramessu III. Die Inschrift läßt den Gott Râ zu seinem Gefolge sagen (I. 3. 4): „Herbeigerufen werde mir vor mein Auge Schu, Tefnut, Seb, Nut samt den Vätern und Müttern, welche gewesen mit mir, als ich noch war im Nu, auch meinen Gottträger, den Gott Nu, und gebracht werden von ihm seine Genossen mit ihm“. Als dieses geschehen, heißt es (3. 8): „Gesprochen ward von Râ zu Nu: Aeltester Gott, von dem ich geworden bin“ u. s. w. Ferner (10): „Gesprochen ward von der Majestät des Nu: Mein Sohn Râ, größerer Gott, denn der ihn gemacht, erhabnerer, denn die ihn geschaffen.“ Man sieht also, daß auch hier Nu der Himmelsocean, aus dem die Götter hervorgegangen, zugleich aber auch der persönliche Gott ist. Er heißt ausdrücklich „der älteste Gott“; als der Gott der Vergangenheit ist er aber vor dem Gotte der Gegenwart, vor Râ, bereits zurückgetreten, hat aber „seine Majestät“ behalten.

Nach diesen Zeugnissen ist nicht zu bezweifeln, daß in Nu sich die Erinnerung an jenen allgemeinen Himmelsgott der unzertrennten Menschheit erhalten habe, und daß auch für die Aegypter eine Zeit gewesen sei, da sie nur erst diesen einzigen Gott gehabt. Allerdings war dies ein Monotheismus; weil aber sein Gott ein menschlich gesetzter, in eine Natur-

erscheinung verflochtener Gott war, so war es ein mythologischer Monotheismus. Daher konnten einerseits aus ihm und nach ihm andere Gottheiten hervorgehen; anderseits in der Fortentwickelung eines vielgestaltigen Götterglaubens doch das ägyptische Bewußtsein einer monotheistischen Vorstellung zustreben, obgleich es sich dabei der mythologischen Befangenheit nicht zu entwinden vermochte. Man hat vermuthet, daß in den Mysterien reinere Begriffe von der Gottheit gelehrt seien. Davon ist aber durchaus nichts bekannt. Auch ist es kaum wahrscheinlich.

Nun aber wird es wol einleuchten, weshalb — und gerechtfertigt erscheinen, daß hier der Gott des Himmelsoceans vor allen andern Gottheiten zuerst betrachtet wurde, obwol er in den Listen der großen Götter nur einigemal an letzter Stelle genannt wird, in den allermeisten aber gänzlich verschwunden ist, eine Thatsache, die gerade bezeugt, in welch tiefe Vergangenheit die alleinige Herrschaft dieses Gottes schon zurückgewichen war.

Für den Fortschritt bietet der erwähnte Text des Kuhzimmers im Setigrabe eine besondere Schwierigkeit. Nu nennt daselbst (30) die Nut seine Tochter und sie wiederum den Nu ihren Vater. Auf ein solches Verhältniß weiset auch der Name der Göttin hin. Denn Nut (Nunt) ist gleichsam der weiblich gewordene Nu (Nun), wie die weibliche Endung t darthut, vermöge deren sich Nut zu Nu genau verhält, wie Urania zu Uranos. Auch der Merenra-Text zeigte ihre Zusammengehörigkeit, indem dort Nu und Nut zusammenstehen, wie anderseits Schu und Tefnut. Im frühesten Bewußtsein der Aegypter mußte demnach Nut unmittelbar auf Nu gefolgt sein, und es entsteht die Frage, warum wir jetzt überall Schu und Tefnut der Nut vorangestellt finden?

Um dies zu beantworten, muß zuvörderst die Natur dieser Göttervorstellungen untersucht werden.

Das Wort schu, sofern dieses der Name des Gottes geworden ist, bedeutet nicht, wie man gemeint hat, „die brennende Sonne", sondern „sich ausdehnen, die Ausdehnung", auch wol „leer sein, die Leere" (Brugsch W. B. S. 1366 ff.); denn das mit dem Deutezeichen der strahlenden Sonne versehene schu gehört nicht hierher. Der Name des Gottes Schu entspricht daher dem ebräischen rakijá, „Ausdehnung, Weitung", wovon wir Gen. 1, 7. lesen: „Gott machte die Ausdehnung und schied zwischen den Wassern, die unterhalb der Ausdehnung, und den Wassern, die oberhalb der Ausdehnung". Und mit dieser Anschauung stimmen die Texte, welche des Gottes Schu gedenken, überein.

Einige derselben werden durch seine bildlichen Darstellungen erklärt. Diese zeigen ihn als einen Mann, der entweder die Hieroglyphe seines Namens, die Straußfeder, oder das Hintertheil des Löwen, das Deutezeichen der Kraft, auf dem Kopfe trägt. So unterstützt er auch mit emporgestreckten Armen die Himmelsgöttin Nut, welche sich über ihm hin zur Erde herabbeugt, während bei seinen Füßen der Erdgott Seb hingelagert ist. In Statuettenform stemmt er sich auf ein Knie, streckt beide Arme zum Himmel und hat die Sonnenscheibe über dem Kopfe.

In der Unaspyramide (415) wird gesagt: „die Hand des Unas ist in der Hand des Râ; Nut empfängt ihn, Schu entläßt ihn". Dabei ist an den Tageslauf des Sonnengottes Râ zu denken; mit diesem zugleich steigt Unas empor. Daher umschreibt Maspero den ersten Satz richtig mit den Worten: «La direction que suit Unas est la direction que suit Râ.» Indem Nut ihn empfängt, also der Himmel ihn aufnimmt, entläßt oder entbehrt ihn Schu, also der unterhimmlische Luftkreis. — Heißt es ferner (437): „Es ergreift nun Unas den Arm des Schu unterhalb der Nut", so zeigt sich, wie alt die Vorstellung ist, daß der Himmel von Schu gestützt werde. — Sodann lesen wir (558. 559): „Tum samt den beiden Löwen, welche machten ihre göttlichen Gestalten sich selbst, Schu und Tefnut". Ein Löwenpaar werden die beiden Gottheiten ge-

nannt als die vorzugsweise starken. Bemerkenswerth ist, daß sie ihre Gestalten, ihr wirkliches Dasein selbst geschaffen haben; ebenso, daß sie zwar in Verbindung mit dem Sonnengotte, der bald Tum bald Râ heißt, angeführt werden, aber noch nicht dessen Kinder heißen.

Indeß liest man in der Tetapyramide (201): „Schu, welcher hervorgeht von Tum"; was nicht gerade sagen muß, doch sagen kann, Tum sei die Ursache seines Hervortretens. Und da Schu mit Tefnut später „die Kinder des Râ" genannt werden, so ist hier doch wol eine Andeutung dieser Auffassung wahrzunehmen, die möglicherweise soeben im Werden begriffen war.

Im Todtenbuche ist von derselben jedoch keine Spur. Es sagt (17, 59. 60), Râ „fahre dahin auf dem, was stützen die Arme des Schu", nehmlich auf dem von Schu gestützten Himmel; ferner (17, 97), „hingestreckt habe Schu die Erde", sie gleichsam niedergeschlagen, so daß sie unter ihm ist. Beides erinnert an die oben beschriebene Darstellung, wo Schu, die Himmelsgöttin Nut stützend, den Erdgott zu seinen Füßen hat und so zwischen Himmel und Erde ist. Wenn ferner (130, 4) davon die Rede ist, daß bei der Ausfahrt des Râ in seiner Barke, „Schu sie anhauche", so ist daraus zu schließen, daß dieser auch als die Ursache des Windeswehens, der Luftbewegung angesehen werde.

Bezeichnend für Schu ist es, daß eine Inschrift in Lepsius' Denkmälern (III, 234) von ihm sagt: „Geschieden hat er den Himmel von der Erde; emporgehoben hat er für Millionen Jahre den Himmel über den Erdboden".

Weitere Aussagen über ihn enthält der sogenannte magische Papyrus Harris, eine Sammlung von Anrufungen und Zaubersprüchen, welche nach Birch spätestens unter der 20. Dynastie geschrieben ist. In ihm ist Schu bereits Sohn des Sonnengottes geworden. In Ermangelung des Grundtextes kann das Nöthige daraus nur nach der verbesserten Uebersetzung von Chabas mitgetheilt werden. Es heißt dort (I, 2—4):

„Preis dir, Erzeugter des Râ,
Aeltester Sohn, ausgegangen von seinem Leibe,
Erwählt von ihm vor seiner Geburt!
Mächtiger, der da ist ein Herr der Wesen,
Der niederschlägt die Frevler beim Tagen jedes Tags.
Die Barke segelt fröhlichen Herzens,
Das Schiff ist in hellem Jubel;
Sie sehen Schu, den Sohn des Râ, das Recht behaupten.
Er schleuderte seinen Speer wider den Feind,
Und Râ schifft zur Himmelshöh' jeglichen Morgen."

Es ist hier von der täglichen Fahrt des Sonnengottes in seiner Barke die Rede, deren Ausfahrt ein feindliches Wesen hindern will, das aber von Schu besiegt wird. Sodann (I, 5. 6) wird Schu genannt:

„Rächer des Râ, Zaubermächtiger,
Erbe auf dem Throne seines Vaters;
Deß Wesen beruht in dem Wesen des Râ,
Eine Fülle der Nahrung, die da ist in ihm."

Rächer des Râ heißt er, sofern er Vergeltung übt an dessen Widersacher, und Thronerbe desselben, sofern er der Luftkreis ist, der die befruchtende Wirkung des Sonnengottes in sich aufnimmt und fortsetzt zur Hervorbringung von Pflanzen und Thieren. Ferner (I, 8. 9):

„Preis dir, der da ist der Sohn des Râ,
Erzeugt von Tum selber,
Selbst geworden,
Und keine ist seine göttliche Mutter."

Wieder ist hier der Sonnengott, der einmal Râ, einmal Tum genannt wird, Erzeuger des Schu; aber „ein Gewordener" (cheprer) ist dieser, wie schon bei Unas, durch sich selbst, ohne von einer Göttin geboren zu sein. Und war er schon „ein Erwählter des Râ vor seiner Geburt", so mußte er vor derselben irgendwie schon dagewesen sein. Noch ungeboren war er im Nu, darum heißt er (III, 3) „der einzige Herr, ausgegangen vom Nu". Man sieht, daß hier verschiedene Mythen in ein-

andergezogen sind, was freilich den ganzen Papyrus kennzeichnet; nach dem älteren war er geworden und ausgegangen vom Nu, nach dem jüngern ein Sohn des Râ. Wird nun weiter gesagt (I, 9):

„Darbringt er das Auge seines Vaters Râ",

so heißt das nicht, daß er dem Sonnenlaufe vorstehe. Vielmehr ist hier eine Stelle des Textes aus dem Kuhzimmer herbeizuziehen, welche, obgleich verstümmelt, doch den Sinn genügend erkennen läßt, wenn sie (29) sagt: „Es sprach die Majestät des Nu: Sohn Schu, dein Auge dem Vater ..." Beide Stellen zusammengehalten besagen, Schu gebe sein Auge dem Sonnengott als dessen Auge hin. Denn bevor die Sonne auftaucht, hat der klare Luftraum schon sein Licht, hat Schu sein Auge, welches er beim Erscheinen des Râ, diesem überantwortet, nachdem er zuvor die Macht der Finsterniß, den Feind des Râ, siegreich überwunden. Bis dahin birgt er das göttliche Auge Morgens im mythischen Anu (I, 11).

Auch das Wirken des Schu am vollen Tage wird erwähnt (I, 11):

„Du sänftigest die große Göttin in ihrer Wuth".

Die „große Göttin" ist Sechet, welche gedacht wurde in der von der Sonne ausstrahlenden höchsten Gluth. Diese milderte sein Wehen, denn es heißt auch (III, 2):

„Du belebst die Barke mit günstigem Winde";

nehmlich die Barke des Sonnengottes; und damit wird er als der winderzeugende bezeichnet. In dieser Eigenschaft kann denn auch von ihm gesagt werden (II, 5. 6):

„Du zerstreuest das Ungewitter und klärst das dunkle Gewölk".

Und so lassen Name, Abbildungen und Aussagen keinen Zweifel, in welcher Naturerscheinung wesend und wirkend dieser Gott gedacht wurde. Es ist der hohe, rings ausgebreitete, windbewegte Luftkreis, die Weitung, unter welcher die Erde, über welcher der Himmel ist, die er scheidet und auseinander hält.

Nicht ebenso klar ist das Wesen der Tefnut. Sie erscheint in der Regel als die schwesterliche Gemahlin des Schu, wurde mit ihm dann auch Kind des Râ. Ihr Name ist ein zusammengesetzter. Denn tef heißt „benetzen, besprengen“, und als Hauptwort „das Naß, die Feuchtigkeit“; und nut wird auch hier als die weibliche Form von Nu aufzufassen sein. Hiernach wäre Tefnut die Göttin der „netzenden Himmelsfeuchtigkeit“, des Regens, insbesondere auch des Thaues, der ägyptisch teftef heißt. Jüngere Inschriften (Brugsch M. J. S. 765) bringen ihren Namen mit Sprengwasser in Verbindung.

Daß nach den Unastexten Tefnut, wie Schu, ihre göttliche Gestalt sich selbst gemacht habe, wurde schon erwähnt. Die Pyramidentexte von Teta und Pepi Neferkara sprechen davon, daß dem Verstorbenen (Teta, 59. 63) „der Hunger nach Schu“ und „der Durst nach Tefnut“ genommen seien, und so unklar die Stellen an sich auch sind, so ist Tefnut darin jedenfalls in Beziehung zum „Naß“ gebracht. Wird sie aber in der Pyramide Pepi's I. die „Mutter“ der Nut genannt, so kann dies erst weiter unten erklärt werden.

Im Todtenbuche wird sie mehrmals ohne weitere Kennzeichnung genannt. Eine Stelle scheint jedoch zu bestätigen, was wir aus dem Namen geschlossen haben. Es wird daselbst (130, 4. 5) gesagt: „Es schafft ihm Tefnut den, der ihm dient, unter den Dienenden“; dem Râ nehmlich, als dessen Diener unmittelbar darauf der Verstorbene bezeichnet wird. Und da von der Auffahrt des Râ aus Osten gehandelt wird, so bezieht sich der Ausspruch jedenfalls auf den täglichen Dienst des Gottes, der genau mit Sonnenaufgang begann. Auf Tefnut zurückgeführt wird daher entweder der reichliche Thauniederschlag, der unmittelbar vor diesem Zeitpunkte stattfindet, oder, was wahrscheinlicher ist, die Besprengung der Priester zu ihrer Reinigung für die dienstliche Verrichtung.

In anderer Hinsicht merkwürdig ist eine Stelle, die aber

erst im Turiner Todtenbuche vorkommt. Dieselbe (12. 7) spricht von der Entstehung der Farben innerhalb des Wassers der Tefnut. Schwerlich wird damit auf den Regenbogen gedeutet, der sonst nicht erwähnt wird; wäre dem aber so, so zeigte es Tefnut als Regengöttin. Wahrscheinlicher ist es, daß die prismatischen Farben gemeint sind, die beim Sonnenschein aus den Thautropfen hervorblinken, was jedoch auch bei noch hangenden Regentropfen zu beobachten ist. —

Von einer andern Seite zeigt sich die Göttin in dem magischen Papyrus. Nachdem dort gesagt ist, Schu sende seinen Speer gegen den Feind des Râ bei dessen allmorgendlichem Auffahren gen Himmel, heißt es (I, 4. 5):

„Es ruhet Tefnut über seinem Haupte
Und schickt ihr Feuer wider seinen Feind,
Um ihn zurückzuwerfen in das Nichts."

Nur über dem Haupte des Schu, nicht des Râ, kann Tefnut als ruhend oder liegend gedacht sein. Mit der ägyptischen Vorstellung des Râ wäre dies unverträglich; völlig angemessen ist dagegen die Aussage, daß die Göttin der himmlischen Wasser über dem Luftkreise gelagert ist. Was aber ist ihr Feuer, das sie dem Feinde entgegenschleudert? Da der Text nicht zu der Annahme zwingt, daß sie dies jeden Morgen thue, so wird bei dem Feuer, das von den Wassern über dem Luftkreis herabflammt, doch wol an den Blitz zu denken sein, der wieder nicht ohne das niedertriefende Naß der Tefnut ist. — Nehmen wir alles zusammen, so werden wir uns diese Göttin vorzustellen haben als in den oberen Himmelsgewässern, die den Thau senden, und zugleich in Wolken und Gewittern wesend.

In ihren Abbildungen aus der jüngeren Zeit ist sie meist löwenköpfig, was gleichfalls auf die gewaltsamen Aeußerungen der Gewitter deuten dürfte; findet sich doch auch bei dem Worte für „Ungewitter", schnâ, der Löwe als Deutezeichen. Hat sie dabei die Sonnenscheibe mit der königlichen Uräusschlange

auf dem Kopfe, so beweist auch dieses, daß nicht sie auf dem Haupte des Sonnengottes ruhen kann.

In der Schrift hat sie kein besonderes Sinnbild; sie wird immer mit dem sonst üblichen Lautzeichen geschrieben. Wäre daraus zu schließen, daß sie zu der Zeit, als man nur erst mit Bildern schrieb, mithin vor Erfindung der Lautzeichen, noch unbekannt gewesen sei, so müßte sie jünger sein als Schu, der sein Sinnbild hat; was auch nicht undenkbar ist.

Einem späteren Orte muß der Nachweis vorbehalten bleiben, daß der Sonnengott — als Tum, Râ oder Râ-Tum — seine Stelle vor Schu und Tefnut nicht der geschichtlichen Entwickelungsreihe, sondern der in ihn gesetzten Bedeutung als erste und höchste Ursache zu danken habe, zu deren Anerkennung das ägyptische Bewußtsein sich erst erhob, als die Reihe der ältesten Götter mit Hor ihren Abschluß bereits gefunden hatte. Sowie er aber diese Bedeutung erhielt, mußten nothwendig alle anderen Götter, zunächst also auch jenes Götterpaar angesehen werden als durch ihn, mithin auch nach ihm seiend. Der mythologische Ausdruck hierfür ist ihre Erzeugung durch den Sonnengott.

Lange bevor diese Anschauung durchdrang, waren Schu und Tefnut schon an der Spitze der ältesten Neungötter. In keiner Liste derselben fehlen sie, in keiner haben sie einen andern Platz. Da Nut ihnen aber erst folgt, und doch, wie wir oben sahen, ursprünglich auf Nu folgen mußte, so fragt es sich, wie es gekommen sei, daß Nu aus der Reihe und an der Spitze der ältesten Götter verschwunden; an seine Stelle dagegen jenes Götterpaar getreten ist. Beides muß zusammenhängen.

Gedenken wir der anfänglichen Zeit, da der Himmelsocean der alleinige Gott war, so waren natürlich Sternenhimmel, unterhimmlische Wasser und Luftkreis, ungeschieden

für die Anschauung in dem einen Gotte noch beschlossen. Ganz so finden wir es in der altchinesischen Reichsreligion, in welcher dies alles zum Begriff des Himmels als des einzigen Gottes gehört. Als nun aber Nut als besondere Göttin hervorgetreten, sich mit dem Erdgotte Seb verbunden und die folgenden Götter erzeugt hatte, war sie von diesen nicht mehr zu trennen; sie mußte mit Seb ihnen unmittelbar vorausgehen. Und in demselben Maße, als alle diese Gottheiten nacheinander als gegenwärtige Götter sich dem Bewußtsein aufdrängten, mußte Nu vor ihnen in die Vergangenheit zurückweichen. Was aber von ihm nicht an Nut übergegangen war, blieb gleichwol ein wahrnehmbar Gegenwärtiges, das nun, nachdem seine ursprüngliche Einheit durch das Erscheinen der Nut einmal gesprengt war, sich in Schu und Tefnut weiter zertheilte, welche als bleibende, wenn auch nicht obherrschende Götter nunmehr die Stelle des Gottes behielten, aus dem sie geworden waren, den sie zum Theil noch vertraten. Nachdem aber dergestalt Schu, Tefnut und Nut alles sinnlich Wahrnehmbare des anfänglichen Nu überkommen hatten, mußte dieser Gott bei einem mythologischen Volke in die äußerste Ferne zurücktreten. Seine Gottheit ging auf Schu und Tefnut über, während sie als die seinige nur in der Erinnerung zurückblieb. Aber nur ihrer Besonderung nach waren Schu und Tefnut neue Gottheiten, ihrem Wesen nach war Nu noch in ihnen, und eben deshalb konnten sie nicht bloß dessen ursprüngliche Stelle einnehmen, sondern konnte auch Nut in demselben Verhältnisse zu ihnen betrachtet werden, in welchem sie anfangs zu Nu gestanden hatte.

Eine Erinnerung an diesen Hervorgang des Götterpaares ist es, wenn es schon bei Unas heißt, diese beiden Starken hätten „ihre Gestalten selbst gemacht". Auch der magische Papyrus schreibt dem Schu noch ein selbständiges Entstehen und eine Geburt ohne Mutter zu, was denn ebenso von Tefnut gelten muß. Das ist aber ganz dasselbe, als was nach einem

andern mythologischen Ausdruck ihr beider unmittelbares und selbständiges Hervorgehn aus dem Nu genannt wird. Damit steht es geradezu im Widerspruch, wenn sie später Kinder des Râ heißen. Widersprüche dieser Art finden sich, wie schon bemerkt wurde, öfter in der ägyptischen, ja in jeder Mythologie. Dieser aber konnte nur aufkommen, wenn die Erzeugung der beiden Gottheiten durch Râ nicht geschichtlichen, sondern begrifflichen Ursprunges ist, — es darf gesagt werden, wenn die Bedeutung des Sonnengottes als Weltursache jünger ist, als die Entstehung des Schu und der Tefnut.

Wir führen noch an, daß es in dem magischen Papyrus ferner heißt (I, 11): „Er ist der Gott, der zuerst war"; (II, 2): „Du bist geheimnißvoller und größer, denn die Götter"; (II, 3): „Du bist größer und älter, denn die Götter"; (III, 3. 4): O„ einziger Herr, hervorgegangen aus dem Nu; o Fülle, die sich selbst erschafft; o Gott, der du gemacht die Fülle, die in ihm selbst ist!" — Nun ist es zwar richtig, daß dergleichen Großes und Ueberschwängliches oft ausgesagt wird über eine Gottheit, welche ihr Verehrer soeben anruft und günstig stimmen will; ganz Unzukömmliches dürfte dabei jedoch ausgeschlossen sein, und was hier von Schu ausgesagt wird, zeichnet ihn mehr als einen Erben des Nu, denn des Râ, dessen Sohn er freilich dabei genannt wird. Indeß ist nun einmal solche Vermischung verschiedener Sagen eine Eigenthümlichkeit dieses Schriftstücks.

Obwol nun Schu und Tefnut allen andern Göttern der ersten Neunheit voranstehen, so ist es doch auffallend, daß niemals sie, immer nur Seb und Nut „Vater und Mutter der Götter" genannt werden, daß der Thron des herrschenden Gottes immer nur „Thron des Seb", nie des Schu heißt. Auch dieses zeugt dafür, daß Seb und Nut die nach Nu zuerst herrschenden Götter waren, und dann erst Schu und Tefnut ihnen anstatt des Nu vorangestellt wurden. Sie werden durch beides von den übrigen ältesten Göttern, die einen zusammenhängenden, enggeschlossenen Kreis bilden, in einer Weise abgesondert, die

abermals zeigt, daß sie nach oben, in der früheren Zeit nach Nu hin, in der nachfolgenden nach Râ, einen anderen Zusammenhang, einen wirklichen, hatten, der nach unten, nach dem eigentlichen Usirikreise hin, nicht vorhanden ist.

---

2. Seb. Nut.

Von dem nächstfolgenden Götterpaare betrachten wir vor Seb die Göttin Nut. Es wurde bereits festgestellt, welcher Platz in der geschichtlichen Folge der mythologischen Entwickelung ihr zukomme. Wie in dem Kuhzimmer des Setigrabes (30) Nu die Nut „Tochter", sie den Nu „mein Vater" nennt, so erscheint sie überall als der gleichsam weiblich gewordene Nu, als der freundlich und schirmend der Erde zugekehrte Himmel des Sternenbereiches.

Oft ist sie dargestellt als eine große schlanke Frau, die auf den Fußspitzen stehend sich so weit vornüber beugt, daß sie mit den herabgestreckten Händen wiederum den Boden berührt, und deren Leib mit Sternen übersäet ist. Dann steht auch wol Schu unter ihr und stützt sie mit den Händen der aufgehobenen Arme, und es liegt Seb unter ihr hingelagert, indem er mit Brust und Haupt ein wenig aufgerichtet, mit dem einen Fuß ihre Hände, mit der einen Hand ihre Füße berührt. Andere Darstellungen zeigen sie oben im Laube einer Sykomore, von wo sie den Unsterblichkeitstrank himmlischen Wassers aus einem Gefäße zu den Seelen Verstorbener herabgießt. In den Pyramidentexten findet sich ihr Name einigemal durch die Hieroglyphe ihres Bildes in der beschriebenen gekrümmten Stellung, sonst aber durch Lautzeichen geschrieben. Letzteres ward später Regel und führt dann immer das Deutezeichen des Himmels mit sich. Bemerkt wurde schon, daß sie in alter Zeit sich auch als Nunt findet.

Die Beschaffenheit unserer Quellen, sofern sie aus Grabpyramiden, Felsengräbern und dem Todtenbuche bestehen, bringt

es mit sich, daß Nut meist in Beziehung zu den Verstorbenen erwähnt wird, wobei jedoch auch allgemeine Aussagen über ihr Wesen nicht fehlen.

In London befindet sich eins der ältesten Denkmale, das ihrer erwähnt, nehmlich der Deckel von der Todtentruhe des Königs Menkaura, des Erbauers der drittgrößten Pyramide, aus der vierten Dynastie. In der Aufschrift wird der Verstorbene angeredet und es heißt darin: „Es neigt sich und beugt sich (pes sches) deine Mutter Nut über dich nach ihrem Namen als Himmelsgeheimniß". Mit geringer Wortveränderung — „es breitet sich aus", peschesch-en-s, wie mit Flügeln — ist dieses in der Tetapyramide zweimal (175. 279) wiederholt.

Aus der Unaspyramide wurde bereits erwähnt, daß der Verstorbene von Nut empfangen wird, wenn er Schu verläßt (414), und daß er ein andermal den Arm des Schu unterhalb der Nut (437) ergreift; wornach also die als Göttin Nut gedachte Himmelswölbung von Schu getragen und gestützt wird. – Daß „Seb der Gemahl der Nut" sei, sagt dort (452) eine andere Stelle. – Der Götterbarke, als Unas in sie hineinsteigt, wird (489) zugerufen: „Rudere, Barke des Himmels, in Frieden! rudere, Barke der Nut, in Frieden! rudere, Barke der Götter, in Frieden!" Weil die Barke der Götter den Himmel durchfährt, ist sie auch Barke der Nut. – An einer weiteren Stelle (568) wird gesagt, Unas fliege hinauf in den Himmel, „und die große Nut, es tragen ihre Arme den Unas". Gelangt er in den Himmel, so gelangt er in die Arme der Nut. – Darum heißen auch in der Tetapyramide (271) „die Verklärten Kinder der Nut". –

Reichere Ausbeute giebt die Pyramide des Königs Pepi I. Merirâ. Da wird dem Könige (10) gesagt: „Hervorgehst du, hin zu deiner Mutter Nut, und sie streckt ihren Arm aus und giebt dir die Richtung nach dem Horizonte, dorthin wo Râ ist". – Und weiterhin (32): „Es giebt deine Mutter Nut, daß du seiest ein Gott gegen deinen Feind nach deinem Namen, deinem großen göttlichen". – Dann heißt es, wie in der Tetapyramide

(279), so auch hier (60): „Ausbreitet sich deine Mutter Nut über dich nach ihrem Namen, als «Himmelsgeheimniß», daß sie dir gebe zu sein ein Gott, und nicht sei ein Feind wider dich nach deinem Namen als Gott“. — Und bald darnach (61—64) ausführlicher: „Wolan, Nut, breite dich aus über deinen Sohn, den Usiri Pepi! lasse ihn niederwerfen den Set! beschirme ihn, Nut! . . . Beschirme ihn, große Beschirmerin dieses Großen unter deinen Kindern! — Es nahete dir Seb, Nut, und du wurdest beseelt, wurdest mächtig im Leibe deiner Mutter Tefnut, noch ungeboren. Versiehe Pepi mit neuem Leben, und er stirbt nicht. — Stärke dein Herz, tritt hervor aus dem Leibe deiner Mutter nach deinem Namen als Nut! — Umfasserin! Tochter, mächtig über ihre Mutter, Königin über das Unterland, verkläre diesen Pepi in dir, und er stirbt nicht. — Große, die du wurdest als Himmel aus eigner Macht! umfangen ist von dir, erfüllt von dir jeglicher Ort mit deiner Schönheit, den Erdkreis unter dir bis an sein Ende hast du in Besitz genommen, umschlossen von dir ist der Erdkreis, und jedes Ding ist innerhalb deiner Arme. Nimm auf zu dir diesen Pepi als wandellosen Stern in dir! Diesen nimm auf von Seb nach deinem Namen als «Himmel», die du beschirmest den Erdkreis bis an sein Ende an jeglichem Ort. — Höchste ob dem Erdkreise über deinem Vater Schu, mächtig durch ihn und geliebt von ihm, so daß er dir unterstellte sich und alle Dinge, dazu du noch aufgenommen jeglichen Gott bei dir, des Barke eine Seele trägt, die du hinaufziehst zu den Gestirnen, daß sie nicht weiche von dir unter den Sternen, gieb nicht zu, daß da scheide Pepi von dir, nach deinem Namen als «die Höchste»!“ —

Hierzu einige Bemerkungen. Da nach ägyptischer Auffassung jeder Verstorbene ein Usiri wird, so ist insofern Nut auch seine Mutter und Set sein Gegner. Diesen hat er zu bekämpfen und jene, als Göttermutter macht ihn göttlich oder zum Gott. — Einen sehr alten Mythos lernen wir kennen, wenn es heißt, Seb der Erdgott sei zu der Nut gekommen, als

sie noch ungeboren im Schoße ihrer Mutter Tefnut gelegen und das habe ihr die Macht verliehen, herzhaft aus jener herauszutreten, als der herrliche allumschließende Himmel, als welcher sie nicht nur Macht erlangt habe über Tefnut, sondern durch die Liebe ihres Vaters Schu auch erhöht worden sei über diesen und über alle Dinge. — Man sieht, daß hierbei von Nu schon nicht mehr die Rede ist. Schu, der Tefnut vermählt, und Nut, noch im Schoße von Tefnut, sind gleichsam noch ungeschieden an dessen Stelle getreten. Erst durch Berührung mit dem Erdkreise entbindet sich der Himmel des Sternenbereiches als für sich seiende Göttin und wird damit erhöhet über die unterhimmlischen Wasser und über den Luftkreis, über Tefnut, Schu und alles, was da ist. So ist sie denn Lebensspenderin, nimmt die Götter bei sich auf und versetzt die Seelen, welche diese ihr zuführen, als Sterne unter ihre Gestirne, damit sie untrennbar bei ihr seien. Offenbar ist dieser Mythos zu einer Zeit entstanden, als man Schu und Tefnut schon als Gottheiten unterschieden und anerkannt, sie aber der Nut vorangehen lassen mußte, weil diese wieder von ihren Kindern nicht zu trennen war. —

Dem Pepi wird (77) ferner gesagt: „Durchschifft hast du den See von Cha mit dem Nordwinde der Nut; als Stern durchfuhrst du das große Wasser unter dem Leibe der Nut und errangest das Himmelsgewölbe". Unterhalb des Sternenleibes der Nut ist nur an das Gewässer der Tefnut zu denken, da der Himmelsocean nicht unter dem von Schu gestützten Leibe der Nut sein kann.

Weiterhin (100 f.) lesen wir: „Nut, an deren Haupte hervortreten die beiden Augen, die du festnimmst den Hor und seine zauberkräftige Größe; die du festnimmst den Set und seine zauberkräftige Größe Nut, die du beschlossen geboren zu werden nach deinem Namen als «Himmel des Doppelbereiches Anu» beschließe, daß dieser Pepi lebe, damit er nicht untergehe!" — Die beiden Augen am Haupte der

Nut sind Sonne und Mond, was an eine Zeit erinnert, da auch Râ noch nicht als selbständige Gottheit anerkannt wurde. Diese Zeit war bei Abfassung dieser Inschriften zwar längst vergangen, aber solche einmal geprägte und volksthümlich gewordene Redensarten überdauern häufig noch lange ihre Zeit. Wir werden später sehen, daß Hor alles Gute und Erfreuliche, Set alles Schreckliche vertritt; ihrer selbst und ihrer großen Zauberkräfte bemächtigt sich jedoch Nut. — In dem Namen, der ihr beigelegt wird, steht das Zeichen für Anu (Heliopolis) dreimal, was eine Mehrheit bedeutet. Wir glauben darunter das irdische und das jenseitige Anu, folgeweise unter dem Doppelbereich die Oberwelt und die Unterwelt verstehen zu sollen, welche beide der Himmel der Nut umfaßt. —

Auf Set bezieht es sich, wenn (103) gesagt wird: „Usiri Pepi, ausgebreitet hat sich deine Mutter Nut über dich und läßt dich niederwerfen alles Ueble; es schützt dich Nut vor allem Uebel von jenem Großen, dem Sohne der Nut". Zu bemerken ist, mit welcher Rücksicht hier von dem später so verabscheuten Gotte geredet wird. Nut aber heißt in diesen Texten gar oft die „große Beschirmerin" oder Beschützerin, Freundin, welche sorgt, daß Pepi nicht vergehe, sondern fortlebe.

Soweit über Nut die Pyramidentexte, welche doch wol die ältesten Zeugnisse über die ägyptischen Göttervorstellungen enthalten. Verhältnißmäßig weniger ausgiebig über die Göttin ist das Todtenbuch.

Hier heißt es (1, 4) von T'hut: „Ich bin einer von diesen Göttern, die geboren sind von Nut; den obersten, die Recht geschafft den Worten des Usiri". Und diese werden (105, 8) „die Höchsten der Nut" genannt. Insbesondere werden als Kinder derselben Usiri und Set bezeichnet, wie denn (69, 7) von den Eltern des Usiri gesagt wird: „der Vater ist Seb, die Mutter Nut"; es aber (86, 5) heißt: „Set der Sohn der Nut".

Einen besonderen Mythus theilt Kapitel 69, 6. 7, in aller Kürze mit, indem dort zu lesen ist: „Usiri verschloß seinen

Vater und seine Mutter an jenem Tage der großen Zerstückelung". Dies bezieht sich auf die Zerstückelung der Leiche Usiri's, welche Set, nachdem er ihn umgebracht, vorgenommen haben soll. Der Sinn ist aber: weder Erde noch Himmel, die Eltern des Usiri, sollten den Gräuel sehen, vom Bruder am Bruder verübt, und darum verbarg Usiri, jetzt König der Unterwelt, sie vor dessen Anblicke. Man sieht übrigens, wie die beiden Götter hier, gleichsam getrennt von den Naturerscheinungen, in denen sie angeschaut wurden, persönlich gedacht werden.

Vom Sonnengott Râ heißt es (133, 1. Pap. Amenemha): „Beim Hervorgehen des Gottes fällt Ueberfülle aus dem Osthorizonte des Himmels auf's Wort der Nut, die da bahnet den Weg dem Râ". Es ist also Nut, deren Machtwort den Horizont beim Ausgange des Gottes so reich schmückt, während sie ihm zugleich seinen Weg am Himmel bereitet und weiset. Und wenn es ebenda (133, 3. Pap. Nebseni) in der Anrede an Râ heißt: „Es umgeben dich die Dienenden, und es fährt die Barke zur Nut", so wird hier die Göttin als die Himmelswölbung betrachtet, zu welcher die Schiffsleute die Barke hinauffahren.

Endlich wird auch der heilige Baum der Göttin angerufen, indem (59, 1) der Verstorbene sagt: „O du Sykomore der Nut, gieb mir Wasser und Windeshauche!" Denn aus diesem Baume gießt sie das kühlende Wasser herab und gewährt den erfrischenden Windhauch unter seinem Schatten. Darum ist noch im Turiner Todtenbuche (152, 7. 8) zu lesen: „O du Sykomore der Nut, die du kühlest die in der Todtenwelt sind, strecke deine Arme über seine Glieder, schütze ihn vor der Hitze, kühle den Usiri N. N. unter dem Schatten der Bäume die den Nordwind bringen". Man erinnere sich dabei, welche Erquickung im heißen Aegypten die Kühlung durch einen frischen Trunk und einen frischen Lufthauch im Schatten ist, was denn auch in das Jenseit verlegt wurde.

Noch ist die Inschrift des Kuhzimmers im Setigrabe zu erwähnen, welche berichtet: Als Râ von dem Wohnorte der Menschen sich habe dahin entfernen wollen, wo kein anderer ihn erreiche, da habe Nut auf Geheiß ihres Vaters Nu die Gestalt einer großen Kuh angenommen und den Râ auf ihrem Rücken emporgehoben. Weil sie aber wegen ihrer Höhe in Zittern gerathen sei, „sprach die Majestät des Râ: Mein Sohn Schu, stelle dich unter die Tochter Nut, nimm sie auf deinen Kopf und warte ihrer" (indem du sie stützest, Z. 42. 43). Diesen Worten entspricht die bildliche Darstellung, von welcher das Kuhzimmer seinen Namen erhalten hat. Denn dort an der Wand ist sie dargestellt als übergroße Kuh; Sterne hat sie an ihrem Bauche, und acht Gestalten von verschiedener Bedeutung unterstützen ihre Beine als Gehülfen des Schu, welcher unter ihr steht und sie mit Haupt und Händen stützt.

Durch alles Angeführte ist sowol die Naturerscheinung, in welcher die Göttin —, als die Göttin, welche in der Naturerscheinung angeschaut wurde, hinreichend gekennzeichnet. Jene ist die sichtbare Himmelswölbung, welche von schwindelnder Höhe bis zu den Gränzen der Erde sich heraberstreckt, an welcher Nachts die Sterne, vor allem die Fixsterne glänzen und welche am Tage die Sonne zu tragen scheint. Ebendieselbe aber ist gedacht als göttliche Persönlichkeit, als die Zaubermächtige, deren bloßes Wort zur Vollziehung ihres Willens genügt, und so ist sie die gütige Lebensspenderin und Beschützerin, und was die mitgetheilten Texte sonst Großes und Gutes von ihr aussagen.

Im Turiner Todtenbuche findet sich eine Stelle, welche in den thebaischen Texten nicht vorkommt, welche wir aber für eine ältere Erinnerung zu halten sehr geneigt wären. Dort sagt (50, Z. 4) nehmlich der Verstorbene: „Ich nehme in Besitz beide Welten und stelle die Ordnung her durch Nut, welche schauete und schied am Anfange, indem sie schauete das Richtige, ehe es gebildet war — anders gesagt: ehe noch Götter

walteten im Götterkreise". Hiermit wird die Weltordnung ihrem Ursprung nach auf Nut zurückgeführt, welche das, was in den beiden Welten, der diesseitigen wie jenseitigen, das Richtige, Angemessene war, erkannte, ehe es hervorgebracht, als es noch ungeboren (nen mes) war, und sie darnach vertheilte. That sie dies aber, nach der hinzugefügten andern Lesart, als die Götter noch nicht dawaren, so ging sie nothwendig diesen allen voraus. Somit wäre sie die Erstentstandene, die den Uebergang vermittelte von dem mythologischen einen Gott zu der Göttervielheit, die also ursprünglich auch Schu und Tefnut vorausgegangen wäre. Auffallend bleibt es immer, daß die ganze Stelle mit dem übrigen Inhalt des Kapitels nichts gemein hat, als die Worte: herstellen oder „ordnen die Ordnung" (tes test). Auch möchte die eingeschaltete andere Lesart wol ein höheres Alter des Vorausgegangenen bezeugen.

Bei dem ursprünglichen Verhältnisse der Nut zu Nu und der Stelle, die ihr nachher zwischen Schu-Tefnut und Usiri gegeben worden, ist es erklärlich, daß sie bald als jenes Urgottes, bald als dieses Götterpaares Tochter, und so schon in den Pyramidentexten, bezeichnet wird. Zu einer Tochter des Râ kann sie erst geworden sein, als diesem die Bedeutung des höchsten und ersten, des grundwesenden Gottes zuerkannt worden war. Obwol das zur Zeit der Pyramideninschriften unzweifelhaft schon der Fall war, so heißt Nut in ihnen doch noch nicht Tochter des Râ. Später findet sich diese Bezeichnung allerdings, aber ebenso oft wird Râ auch ein Sohn der Nut genannt, und zwar schon in den Pyramidentexten. Das erklärt sich daraus, daß letzteres die Ueberlieferung der ursprünglichen Anschauung, jenes aber Folge des späteren mythologischen Fortschrittes war.

Indem wir zu Seb, dem Erdgotte, dem Gemahl der Nut, übergehen, erinnern wir daran, daß auch bei andern Völkern des höheren Alterthums Himmel und Erde als Götter am

Anfange der Göttererzeugungen stehen. So sind bei dem Vedavolke Dyâus und Prithivî die Eltern der Götter (Rig. 159, 1. 185, 4), bei den dorischen Griechen Uranos und Gâia (Hesiod theog. 125); bei den ältesten Chinesen heißt es: (Schu-king V. 1, 3) „Thiân und Ti sind aller Wesen Vater und Mutter", obwol Ti, die Erde, nur in die Klasse der Geister (schin) gerechnet wurde. Geister waren auch bei den uralten Sumeren Anu und Ea (Anna und Inki), Geister des Himmels und der Erde, die an der Spitze ihres Geisterglaubens standen (Hommel, Gesch. Babyl. und Assyr. S. 257). Dies alles deutet auf eine gleichmäßige erste Fortbewegung des religiösen Bewußtseins der Völker nach ihrer Trennung. Die ägyptische Auffassung unterscheidet sich aber dadurch, daß die Gottheit des Himmels weiblich, die Gottheit der Erde männlich gedacht ist.

Man ist noch nicht einig, wie der Name des ägyptischen Erdgottes zu lesen sei. In der Pyramidenzeit wird er immer mit dem Bilde der Gans im Anlaut und hinzugefügtem Lautzeichen für b geschrieben. Auch nachher geschieht dies in der Regel. In andern Wörtern findet sich die Gans durch hinzugefügtes Lautzeichen häufig und schon bei Unas (z. B. 574) bestimmt für s erklärt. Man las daher bis jetzt jenen Namen Seb. Nun findet sich aber einmal in den verschiedenen Lesarten des thebaischen Todtenbuches (38 A, 5) statt der Gans das Lautzeichen für ein k, und dabei an einer andern Stelle (99, 10) zwischen k und b in drei Urkunden ein ă, so daß hier kăb zu lesen ist. Drei andere Handschriften haben die Gans. Das äußerst seltene Kăb für den Gott in der guten Zeit läßt darauf schließen, daß dieses nur ein Beiname für ihn sein solle, dessen Bedeutung die Sprachgelehrten noch zu untersuchen hätten: und wenn derselbe in der Ptolemäer- und Römerzeit öfter vorkommt, so wird dies auf die damalige Liebhaberei für ungewöhnliche Ausdrücke und Formen des Alterthums zu schreiben sein, die man nicht mehr verstand. Da auch sonst kein Beispiel bekannt ist, daß der Laut k (oder g oder q) durch

die Gans bezeichnet werde, so bleiben wir bei der Lesung Seb. Dieser Name hängt wol zusammen mit dem Zeitworte seb, welches „umkreisen, umgeben, umgehen, dahingehen" bedeutet. Eine Umsetzung der beiden Mitlaute des Namens in Bes findet sich schon in den Pyramiden (Unas, 212) und kommt später nicht selten vor, ist aber nicht auffallend, da solche Umstellungen auch bei andern Wörtern stattfinden.

Einer bildlichen Darstellung des Seb wurde schon bei Nut gedacht. Jene hingestreckte, halb aufgestützte Stellung desselben bezeichnet theils die ebene Fläche der Erde von Horizont zu Horizont, theils deren Unterbrechung durch Höhen und Berge. So liegend ist er mitunter von Pflanzenblättern bedeckt, auch findet wol seine Zeugungskraft den entsprechenden Ausdruck. Als aufrecht stehender Mann versinnbildlicht, hat er das Anfangszeichen seines Namens, die Gans, auf dem Kopfe, das Götterscepter in der einen, das Henkelkreuz des „Lebens" in der andern Hand.

Ursprünglich war nach Nu, dem allgemeinen Gotte, Seb, dem sich die Nut als Gemahlin zugesellte, der erste besondere Gott, und wurde damit „der Vater aller Götter", wie Nut „deren Mutter". So heißen beide in Texten aller Zeiten. Ein Sohn von Schu und Tefnut wird Seb weder in den Pyramiden, noch überhaupt in der alten Zeit genannt. Anfänglich wird er zu den Urgöttern gehört haben, die aus dem Nu hervorgegangen. Heißt er späterhin ebensowol der Vater als der Sohn des Râ, so ist es damit ebenso, wie Nut bald Mutter bald Tochter desselben heißt.

Ehe wir nun aber die alten Zeugnisse über den Gott abhören, ist noch eine Bemerkung einzuschalten, welche nicht nur das nächstfolgende, sondern auch eine Menge Aussagen, insbesondere des Todtenbuches, erst verständlich macht.

Wer in die Todtenwelt, in das Reich des Usiri eingegangen war, wurde als ein Ebenbild und Theilhaber der Natur und der Eigenschaften dieses Gottes angesehen und deshalb selbst

ein Usiri genannt. Daß er dieser Gott selber werde oder in ihn aufgehe, ist nicht richtig. Denn in allen darauf bezüglichen Texten bleiben Beide besondere Persönlichkeiten. Dabei vermag der Verstorbene auch in die Natur anderer Götter, selbst der größten, einzutreten und sich alle Eigenschaften derselben zuzuschreiben, ohne daß er aufhört, er selbst zu sein, obgleich er der ganzen Gottheit bald des einen, bald des andern Gottes theilhaftig wird. Was er also gleichsam in der Person dieses bestimmten Gottes von sich aussagt, kann nichts anderes sein, als was der allgemeine Glaube, die angenommene Ueberlieferung, Lehre oder Sage demselben zuschrieb. Und das giebt uns die folgenreiche Berechtigung, dergleichen Aussagen als Bestandtheile der Mythologie anzusehen.

Lesen wir nun auf dem schon erwähnten Sargdeckel des Erbauers der dritten großen Pyramide: „Usiri König Menkaura, ewig lebender, Kind des Himmels, Sohn der Nut, Sproß des ....“, wobei der Name, der nun folgte, weggebröckelt ist, so darf mit allem Fug geschlossen werden, daß in der Lücke der Name Seb gestanden. Denn der Verstorbene, sofern er nun ein Usiri war, mußte als dieser auch ein Sohn der Nut, und des Seb sein. Kapitel 178 des Todtenbuchs würde dies bestätigen, wenn es mehr von dieser Inschrift wiederholte als den schon bei Nut mitgetheilten Rest derselben.

Die nächstältesten Erwähnungen des Gottes finden sich in der Unaspyramide. Hier wird dem Verstorbenen, von dem ausgesagt wird, daß er sich in der unterweltlichen Tiefe (tuau) befinde, zugerufen (210): „Hinausgehst du; geboten hat es Seb in der Tiefe dem Wächter, welcher zurücktreibt“ — diejenigen Verstorbenen nehmlich, welche die untere Welt nicht verlassen sollen. Den Unas dagegen will Seb nicht unter der Erde festgehalten wissen, sondern über derselben sehen. Darum heißt es weiter (211, 212): An den Händen des Hor, unterstützt von den Gestirnen „gelangst du dahin wo dein Vater, dorthin wo Seb ist, der dir zuerst gab den Hor“; das sagt, mit Hülfe

der Lichtwesen kommst du wieder über die Erde herauf, welche dich zuerst das Licht erblicken ließ. — Nachdem dann aber Unas selbst ein Gott, nehmlich göttlicher Natur theilhaftig geworden, wird ihm (352) nachgerufen: „Geschaffen hat dich Seb, geboren hat dich der Neungötterkreis"; denn durch den Erdgott wurde er ein irdisches Gebilde, durch die großen Götter wurde er nun neu geboren in ein göttliches Dasein.

Auf die Bestattung seines Leichnams bezieht es sich, wenn (417) gesagt wird: „Ach, Herr des Horizontes (Hor), mache eine Stätte dem Unas! Machtest du aber nicht eine Stätte dem Unas, so machtest du auch den Unas zum Abscheu bei seinem Vater Seb; nicht redete von ihm Seb, nicht ferner speisete er ihn". Ohne die mythologische Sprache: Fände auf der lichten Oberwelt der Körper des Verstorbenen nicht eine Ruhestätte, so würde er auf Erden ein Gegenstand des Abscheues werden, sein Andenken würde ohne das Grabmal auf Erden erlöschen und kein Speiseopfer würde ihm dargebracht werden. Man sieht, daß hier in Seb zusammengefaßt werden, die auf Erden sind. — Wenn es dagegen (447) heißt: „Ein Usiri ist Unas im Auferstehen, zuwider ist ihm die Erde; nicht eingeht Unas zu Seb, auf daß er nicht mit seiner Seele schlafe in seinem Wohnhause auf Erden", — so ist hier unter Seb die Erde selbst verstanden, der sein Haus, das ist sein Grab, angehört. — (Diese beiden Stellen finden sich ebenso 237 und 256 bei Teta. Nach der letzteren ist die Stelle bei Unas zu berichtigen.)

Da Seb als „Gemahl der Nut" (452) derselben Entwickelungsstufe mit dieser angehört, so wird er ursprünglich gleich der Nut gedacht worden sein als hervorgegangen aus dem Nu. Zur Zeit des Unas war jedoch der Sonnengott Râ längst größter und herrschender Gott geworden, und wenn er auch damals noch nicht geradezu der Vater des Seb heißt, so wird ein solches Verhältniß doch angedeutet (592. f.) in den Worten: „Râ, Haupt des Götterkreises, Haupt der Menschen,

Nefertum, der nicht seines Gleichen hat und dessen Fleisch Seb ist". Nefertum ist hier nur Beiname des Râ; das Wort für Fleisch, âât, bedeutet oft und wol auch hier soviel wie unser „Fleisch und Blut" im Sinne leiblicher Abstammung, auch der Erbfolge. Und so dürften wir hier wol die Vaterschaft des Râ für Seb wenigstens im Entstehen begriffen sehn. —

In der Tetapyramide ist (35) zu lesen: „Geführt ist der Pflug Teta's über den Wuchs der Pflanzen, welche grünen zu den Füßen des Seb, da da liegt auf den Wegen der Nut". — eine Vorstellung, die genau den erwähnten bildlichen Darstellungen entspricht, so viel jünger diese auch sind. Ferner (170—172): „Ha, Usiri Teta! Gekommen ist Hor, er umfängt dich; er hat gegeben, daß dir abwehrte T'hut das Gefolge des Set, denn er ist größer als er, und hervorgetreten bist du vor ihm und dein Ringen vor ihm, und gesehen hat Seb dein Ringen, und gesetzt hat er dich an deinen Platz, und gebracht hat dir Seb deine beiden Schwestern ... Usit und Nebt'hat". (173): „Gesetzt hat Seb seinen Fuß auf den Kopf deines Feindes". Dann wieder (176. 177): „Ha, Usiri Teta! Gegeben hat dir Seb deine Augen, die dich zufriedenstellen als die Augen jenes Großen in dir; bewirkt hat Seb, daß Hor dir sie gab und dich zufriedenstellte durch sie, da nach dir sahen Usit und Nebt'hat, und dich fanden". Sofern Teta ein Usiri geworden und „dieser Große" in ihm ist, sind Usit und Nebt'hat auch seine Schwestern und Seb sein Vater, der seiner nach Seele und Leib sich annimmt. Zu ringen hatte der Abgeschiedene sofort mit den Anhängern des dem Usiri feindlichen Set, aber unter dem Schutze des Hor und dem Beistande des T'hut wurden sie gefangen genommen; — Teta ist mit seinem Kampfe siegreich vor Set hervorgegangen; Seb aber hat sein Ringen gesehen, welches damit zusammenhing, daß Teta's Leichnam noch nicht an seiner Stelle war, und er bringt ihn an seinen Platz und führt seine beiden Schwestern zu ihm, indem er seinen Widersacher darniederhält. Dann aber läßt er durch

Hor ihm seine usirischen Augen geben, so daß er, der Abgeschiedene, sieht, wie seine Schwestern den Leichnam, gleich dem des Gottes Usiri, finden, beklagen und bestatten.

Weiterhin (280) heißt es dann: „Zufriedengestellt hast du Seb, geliebt hat er dich, beschützt hat er dich, gegeben hat er dir dein Haupt, gegeben hat er, daß T'hut dir darbringt, was noch nicht dein". Wahrscheinlich liegt in den ersten Worten ein Rückblick auf Teta's irdisches Leben; dann würde unter dem Haupte oder Kopf wol seine natürliche Begabung zu verstehen sein; vielleicht aber ist es eigentlich zu nehmen, indem die Götter den Verstorbenen ihre einzelnen Körpertheile wiedergeben. Wie dem auch sei, so sehen wir Seb hier als liebevollen Beschützer und Geber für die, welche seine Zufriedenheit erwerben. — Gleich darnach, aber in einer neuen Zusprache, lesen wir: „Ha, Usiri Teta, stehe auf! gegeben hat Hor, daß du aufstehst; gegeben hat Seb, daß da sehe Hor seinen Vater in dir". Wiederum eine gütige Fürsorge des Seb, indem er den Hor veranlaßt, in dem Usirigewordenen das Wesen seines Vaters Usiri zu sehen, und ihn deshalb zum neuen jenseitigen Leben auferstehn zu lassen.

Bei Teta (288), wie bei Merenra (III, 4. 5) wird dem Verstorbenen gesagt: „Chent-menutef" — ein Beiname des Hor — „geht heraus zu dir, ergreift deinen Arm und holet dich in den Himmel neben deinen Vater Seb, der sich freuet deines Kommens, dir die Hände reicht, sich dir brüderlich gesellt, dich einführt und dich versetzt unter die Verklärten der wandellosen Gestirne". Demnach geht Seb, obwol der Erdgott, durchaus nicht auf in die Erde als solche, sondern er hat unter den übrigen großen Göttern seinen Sitz im Himmel, wo seine Macht sich bis zu den Fixsternen erstreckt. Den Teta oder Merenra führt er ein wie eine Ernte (renn — f.); es kann auch heißen: er verjüngt ihn.

Schon bei Betrachtung der Nut erfuhren wir aus der Pyramide Pepi I. Merirâ, daß Seb dieser Göttin, als sie noch

ungeboren war, genahet sei, worauf sie beseelt worden. Ohne Zweifel ist dies auf die Erzeugung des Usiri zu beziehen, der nicht nur bei Pepi I. (19) der „Sohn des Seb", sondern allgemein der Erstgeborne dieses Götterpaares genannt wird. — Wenn dann (72) dem Verstorbenen gesagt wird: „Geöffnet sind dir die Pforten des Seb und heraus gehst du auf das Wort des Anpu" — des Gottes der Todtenbestattung —, so sind das diejenigen Pforten, welche den Verstorbenen bis dahin, daß Anpu sein Werk an ihm gethan, im Gebiete des Seb, das ist auf der Erde, zurückgehalten hatten. — Mit dem Sonnengott Tum hat Seb (182. 183) ein Zwiegespräch, worin er dem Pepi „das Gefilde Aalu, die Gebiete des Hor und die Gegend des Set" zuspricht, sowie von dem Siege redet, den Pepi über seinen Feind erlangen werde. Und darauf weiset es zurück, wenn später (200) gesagt wird, Pepi habe nun alles, „wie darüber gesprochen Seb, der Götterfürst, von den Gebieten des Hor, den Gebieten des Set und dem Gefilde des Aalu"; welches letztere das ägyptische Elysium oder jenseitige Paradies ist. —

In des Königs Merenra Pyramide wird diesem (T. II, 7, 8) gesagt: „Nimm an dich die Krone deines Vaters Seb"; und an einer andern Stelle (III, 5. 6) heißt es von den monatlichen und halbmonatlichen Getreideopfern, daß sie gebracht werden „nach dem wörtlichen Befehl, gegeben durch deinen Vater Seb". —

Wir wenden uns zum Todtenbuche. Hier ist (12, 2) die Rede von den „Geheimnissen der weiten Tiefe, deren starker Verschluß ist von Seb über jener Wage des Râ". Die ausgedehnte „Tiefe" (tuau), ist die unterirdische Welt, welche die Halle des Todtengerichtes mit der Wage enthält, auf der das Herz des Verstorbenen gewogen wird. Die festverschlossene Gruft gehört noch der oberen Erde, daher dem Seb, an, ihr Inneres aber wurde im Zusammenhange mit der Tiefe gedacht. — Bei der Ausfahrt des Sonnengottes (130, 12) heißt es: „Herausbringen den Gott aus der Verborgenheit die Hände des Seb am

Morgenlicht, die ihm hold sind". Es ist eine bekannte Augentäuschung, daß die Sonne da, wo sie Morgens soeben hervorbricht, den Horizont zu durchschneiden und zu spalten scheint; dies haben die verschiedenen Lesarten in dem Worte, das wir durch „herausbringen" gegeben haben, auszudrücken gesucht, was im Deutschen nicht gelingen wollte. Jedenfalls erweist sich der Erdgott hülfreich beim Erscheinen des Sonnengottes. — Wenn es aber (26, 6) heißt: „Meine Arme sind an der Erde; ich umschreite Seb, den Götterfürsten"; so ist hier der Gott, ungeachtet des ehrenden Beinamens, doch ganz als die Erde gedacht.

In den Kapiteln, in welchen der Verstorbene um frischen Lufthauch bittet, sagt derselbe übereinstimmend zweimal (Nebseni zu 54 und 56, 3—5): „Ach, Tum, gieb mir jene lieblichen Windhauche, die da sind in deiner Nase... Ich behüte dieses Ei des großen göttlichen Gackerers; gedeihe ich, gedeihet es; lebe ich, lebt es; athme ich die Windhauche, athmet es die Windhauche". Der große Gackerer bezeichnet den Seb nach dem Sinnbilde desselben, der Gans. Das Ei scheint der leibliche Bestand des Verstorbenen zu sein, welcher seinen Ursprung von der Erde hat. — Aus der Unterwelt hervorgehend sagt (68, 2) der Verstorbene: „Ich öffne die Pforten des Himmels, ich öffne die Pforten der Erde, ich öffne das Schloß des Seb, aufthue ich das Vorhaus". Die trennende Pforte zwischen Oberwelt und Unterwelt steht also unter der Botmäßigkeit des Erdgottes.

Bei dem großen Kampfe der Götter in der Barke des Râ gegen den Hauptfeind, der sich dessen Ausfahrt widersetzt, ergeht (39, 16. 17) auch „der Aufruf des Seb: Behauptet euch auf euren Plätzen inmitten der Barke des Chepra! nehmet auf euren Kampf! strecket aus eure Lanzen! brauchet eure Arme!" — wornach also Seb auch seinen Sitz in der Sonnenbarke hat und sich als streitbar bewährt für Râ. Und als der Sieg erstritten ist und Nut die Götter am Himmel empfangen hat

(39, 21), „erhebt sich Seb, der verehrte im Neungötterkreise, um entgegenzueilen der Hathor". Die übrigen Stellen des Todtenbuches, welche dieses Gottes gedenken, tragen zu seiner nähern Kenntniß nichts bei. —

Eine sehr alte, von dem Könige Schabaka, dem Ersten der 25. Dynastie, nur erneuerte Inschrift aus dem Ptah-Tempel zu Memphis weiß noch von einer besonderen Verrichtung des Seb, indem sie bemerkt, daß er nach Beendigung der Kämpfe zwischen Hor und Set, von denen im nächsten Abschnitt die Rede sein wird, die Länder unter diese beiden Götter vertheilt habe.

Der Text des Kuhzimmers im Setigrabe schreibt dem Seb noch ein ganz eigenthümliches Amt zu. Dort (56 ff.) wird erzählt: „Es sprach die Majestät dieses Gottes (des Râ) zu T'hut: Rufe mir herbei die Majestät des Seb, indem du sagst: komm und eile behende! — Da kam alsobald die Majestät des Seb. Und es sprach die Majestät dieses Gottes (Râ): Gestritten wird wegen deiner Schlangen, so in dir sind. Merke! haben sie Furcht vor mir, wenn ich da bin, so erkenne daran, daß sie gutartig sind. Mache du und eile hin, wo mein Vater Nu ist und sprich zu ihm: «Behüte du was auf Erden und im Wasser ist». Zugleich sei Schrift an jeglichem Loch deiner Schlangen, die darinnen sind, um zu sagen: «Hütet euch anzurühren irgend was!» Sie wissen, wer ich bin. Weither merke ich und leuchte ich ihnen. Merke auch! da ihr Wunsch nach einem Vater ist, sei du der Vater auf dieser Erde ewiglich." — Die Schutzherrschaft des Nu über alles, was auf Erden und im Wasser lebt, die doch wol gegen die Schlangen behüten soll, und die Vaterschaft des Seb über die Schlangen sind höchstwahrscheinlich uralte Ueberlieferung, älter als die Oberherrschaft des Râ; und daß dieser beides anordnet, wird erst später, wenn auch immer noch im höheren Alterthum hinzugekommen sein. Was zunächst auf das Mitgetheilte folgt, kann kaum früher entstanden sein als nach Anfang der 18. Dynastie. —

So zeigte sich denn, daß Seb zwar in dem fruchtbaren, grünenden, dabei aber geheimnißvollen, verschlossenen Erdgrunde gedacht wurde, zugleich aber im Himmel war, seinen Platz hatte in der Sonnenbarke des Râ, wo er sich mannhaft und tapfer erweist, als Fürst im Neungötterkreise ehrfurchtsvoll betrachtet. Man stellte sich ihn also keineswegs vor als unlösbar an die stoffliche Erde gebunden, aber „der Vater der Götter", in welchem die Griechen ihren Kronos zu erkennen glaubten, bekundete sich in der Erde als seinem Herrschafts- und Machtbereich. Heißt es einmal: „ich umschreite den Seb", so ist das in Beziehung auf den Gott nicht eigentlicher zu nehmen, als wenn die Griechen den klaren Himmel den unbewölkten Zeus nennen.

Daß Seb und Nut schon in dem ganzen vierten Jahrtausend v. Chr. verehrt wurden, ist gar nicht zu bezweifeln; ja, beide müssen schon bei der ersten Entwickelung einer Göttermehrheit in vorhistorischer Zeit entstanden sein. Zwar hat man gemeint, dieses Götterpaar sei nur eine Erweiterung des bereits vorhandenen Usirimythos nach oben. Da wären also die Himmelsgöttin und der Gott der Erde erfunden worden, um dem Usiri und seinen Geschwistern anständige Eltern zu verschaffen, und der bunte Usirimythos wäre der erste feste Punkt der mythologischen Entwickelung. Dergleichen anzunehmen, ist bei einigem Verständniß des mythologischen Fortschrittes unter der sinnbefangenden Herrschaft der ältesten Götter, als noch weder speculirt noch erfunden wurde, unmöglich. Nach dem Zeugnisse aller ältesten Mythologien hat keine mit einem anderen festen Punkte angefangen, als mit dem allgemeinen Gott: dem blauen Himmel, — dem Himmelsocean oder Nu, wie die Aegypter ihn nannten. Zwischen ihm und dem Usirimythos würde jeder Uebergang, jede Vermittelung fehlen, würde ein leerer Abgrund klaffen ohne Nut und Seb.

Weit eher könnte man Schu und Tefnut als eine Erweiterung nach oben ansehen, aber auch das wäre nicht richtig. Bevor sich im Bewußtsein der Aegypter Seb mit Nut vermählte, um den Usiri zu erzeugen, waren Nut, Tefnut und Schu für dasselbe mit dem Nu noch gleichsam in Eins verschlungen. Erst mit jener Vermählung wurde Nut „beseelt", wie der Mythos sagt, das heißt, sie wurde zu einer selbständigen lebendigen Göttin, welche Mutter des Usiri werden konnte; damit löste sie sich aus jener Verschlingung heraus, und konnte daher einerseits ebenso Tochter des Nu heißen, wie des Schu und der Tefnut, aus denen sie hervorgetreten war, wenn auch geschichtlich die beiden letzteren erst später zu Gottheiten wurden, was schon dadurch mehr als wahrscheinlich wird, weil der Name Tefnut, die Spreng-Nut oder Träufe-Nut, den Namen der Nut als schon vorhanden voraussetzt, was umgekehrt nicht zu denken ist.

Daß übrigens diese ältesten Gottheiten in den Folgezeiten vor den jüngeren zurückgetreten waren, denen die Gegenwart gehörte, zeigt sich auch darin, daß weder Nu noch Schu oder Tefnut, weder Seb noch Nut unter den Haupt- und Schutzgottheiten der Gaue und Bezirke vorkommen, daß auch besondere Verehrungsstätten derselben nicht bekannt sind.

---

3. Usiri. Usit. Set. Nebt'hat. Hor. (Hat'hor.)

Es ist in dem Früheren genugsam begründet, daß diese auf Seb und Nut folgenden Götter, von denen die vier ersten als ihre Kinder bezeichnet werden, in ihrer Reihenfolge bestimmte Entwickelungsstufen der ägyptischen Mythologie darstellen. In der Ueberlieferung aber bilden sie ein so verflochtenes Ganze, daß die einzelne Gestalt ohne die andern kaum darzustellen ist.

Obgleich sich nun unsere Darstellung dieser Mythologie nicht über die klassische Zeit hinaus, nicht auf die Zeit ihres

allmählichen Verfalls erstrecken soll, wir daher zuvörderst auf die Urkunden angewiesen sind, deren Entstehung vor dem Ausgange der 20. Dynastie liegt, so finden wir doch in diesen Quellen gerade über den Hauptmythos des Usirikreises nur zerstreute Anspielungen, welche die Kenntniß desselben voraussetzen, und ohne diese nicht zu verstehen wären. Dies nöthigt uns hier zu einem andern Verfahren.

Bekanntlich wird die Sage in der Schrift „über Isis und Osiris", welche Plutarch beigelegt wird, erzählt, und wie sie dort von Kapitel 12 bis 19 sich findet, kommt sie unverkennbar aus guten Quellen, die aber selbst schon durch mancherlei Erweiterungen und fremdartige Zusätze ihre späte Entstehung verrathen. Wir theilen den Mythos in dieser jüngsten Gestalt nachstehend mit um ihn dann von den spätern Bestandtheilen zu befreien und so wo möglich seine älteste Gestalt aufzufinden.

Vorab wird in mythologischer Weise die Geburt der „fünf" Kinder der Rhea, das ist der Nut, in Verbindung gebracht mit der Thatsache, daß das ältere ägyptische Jahr von 360 Tagen „damals" um fünf Tage verlängert worden sei. So richtig es aber ist, daß die Geburten des Usiri, Hor, Set, der Usit und Nebt'hat an den fünf Schalttagen gefeiert wurden, so zweifellos ist es auch, daß diese Ergänzung des Jahres lange nach Abschluß des ganzen Usirikreises eingeführt worden ist. Sollen ferner Usiri und der ältere Hor (Aruêris) von Râ (Helios), Set (Typhon) und Nebt'hat (Nephtys) von Seb (Kronos), Usit aber von Thut (Hermes) erzeugt sein, so widerspricht dies aller älteren Ueberlieferung. Darnach beginnt die Erzählung.

„Als Osiris König geworden, brachte er alsbald die Aegypter von ihrem rohen und wilden Leben ab, indem er sie den Fruchtbau lehrte, ihnen Gesetze gab, und sie die Götter ehren lehrte, darnach aber das ganze Land sittigend durchzog, kaum Waffen bedürfend, sondern die Meisten durch Ueberredung und Wort mit allerlei Gesang und Musik bezaubernd und gewinnend. Typhon, während er abwesend war, stiftete nichts

an, weil Isis überaus wachsam war und kräftig Widerstand leistete; dem Heimgekehrten aber stellte er mit List nach, indem er zweiundsiebzig Männer zu Mitverschwornen machte... Heimlich nahm er das Maaß vom Körper des Osiris und verfertigte nach der Größe eine schöne und reichgeschmückte Truhe, die er zum Gastmahl mitbrachte. Als sie aber sich freuten beim Ansehen und staunten, versprach Typhon unter Scherzen, wer sich darin niederlegen und sie ausfüllen werde, dem wolle er die Truhe zum Geschenk geben. Da sie es alle der Reihe nach versuchten und keiner hineinpaßte, so stieg Osiris hinein und legte sich nieder. Die Verbündeten aber liefen herbei, warfen den Deckel zu, und nachdem sie mit Nägeln sie verwahrt von außen, gossen sie heißes Blei darüber, trugen sie hinaus an den Fluß und entließen sie durch die Tanitische Mündung in das Meer....

„Als aber Isis es erfahren, schor sie daselbst eine ihrer Locken ab und legte Trauergewand an, und überall umherirrend und in Verlegenheit, kam sie an Keinen, ohne ihn anzureden, und selbst Kindlein, die sie antraf, fragte sie nach der Truhe. Die hatten sie zufällig gesehen und nannten ihr die Mündung, durch welche die Freunde des Typhon das Behältniß ins Meer gelassen hatten."

Hierauf wird erzählt, wie Osiris aus Irrthum mit der Nephthys den Anubis erzeugt und Isis denselben aufgesucht, gefunden und herangepflegt habe. Ausführlich wird dann berichtet, die Truhe sei nach Byblos in Syrien gerathen, dort von einem riesenhaften Heidestrauch umwachsen, diesen habe der dortige König samt der eingeschlossenen Truhe abschneiden und als Dachstütze verwenden lassen. Isis, vom Gerücht geleitet, sei dahin gekommen, Amme des königlichen Kindes geworden und in märchenhaft wundersamer Weise in Besitz der Truhe gelangt. Nach einigen seitab liegenden Einflechtungen heißt es dann weiter:

„Als Isis zu ihrem Sohne Horos, der in Buto erzogen

wurde, reiste und das Behältniß beiseit stellte, fand es zufällig Typhon, der bei Nacht im Mondschein jagte, und da er den Leichnam erkannt, zerriß er ihn in vierzehn Theile und streute sie umher. Isis aber, die es erfahren, suchte sie zusammen, auf einem Papyrusnachen die Sümpfe durchschiffend. Um deswillen wurden auch viele Osirisgräber in Aegypten genannt, weil sie jedem Theile beim Antreffen ein Grab machte... Von den Theilen des Osiris fand sie nur die Scham nicht, denn sie war sogleich in den Fluß geworfen und von dem Lepidôtes, dem Phagros und dem Oxyrynchos verschlungen...

„Darauf kam Osiris aus dem Hades zu Horos, ihn zum Kampfe anzutreiben und zu üben... Dann fragte er ihn, was er für das Schönste halte; und da jener sagte, Vater und Mutter zu rächen, die so schwer gelitten, fragte er abermal, welches Thier ihm das nützlichste bedünke für die zum Kampf Ausziehenden; als aber Horos das Pferd nannte, verwunderte er sich, weshalb nicht lieber den Löwen als das Pferd. Da sagte Horos, wie der Löwe zwar nützlich sei dem Beistandes Bedürftigen, das Pferd aber, den Fliehenden zu verfolgen und den Feind zu vernichten. Da freute sich Osiris, als er es hörte, weil Horos nun genugsam vorbereitet wäre....

„Nun währte der Kampf viele Tage hindurch und Horos siegte. Den Typhon aber, welcher der Isis gebunden ausgeliefert war, tödtete sie nicht, sondern sie entfesselte und entließ ihn. Horos aber ertrug dies nicht maßvoll, sondern er legte Hand an die Mutter und riß ihr die Krone vom Kopfe; Hermes aber setzte ihr einen kuhköpfigen Helm auf. Als jedoch Typhon den Horos wegen unehelicher Geburt verklagte, wurde mit Beistand des Hermes Horos von den Göttern als vollbürtig anerkannt, Typhon aber in zwei anderen Schlachten völlig überwunden." —

Sollen nun die jüngeren Bestandtheile dieser Ueberlieferung ausgesondert werden, so dürfte dahin nicht zu rechnen sein, daß Set den Usiri veranlaßt, sich in eine Art munteren Spieles

mit ihm einzulassen, und ihn eben dadurch überwältigt. Dieser Zug ist so sehr im Sinne alter Volkssagen, daß er gar wol ursprünglich sein kann, wenn er auch später umgestaltet und ausgeschmückt worden ist. Dagegen ist es jedenfalls eine jüngere Erfindung, daß der Leichnam in der Truhe durch die Tanitische Nilmündung in's Meer hinausgespült worden sei. Dadurch soll nur die nachfolgende Erzählung vorbereitet werden, welche das Behältniß nach Byblos gelangen und von dort durch Usit zurückholen läßt. Auf einen solchen Vorgang findet sich nicht die leiseste Anspielung in den alten Texten, und was von dieser Reise und den Begegnissen der Usit bis zu ihrer Rückkehr mit dem Leichnam erzählt wird, trägt so sehr das Gepräge ägyptischer Märchen aus jüngerer Zeit, daß es sehr wahrscheinlich ist, auch diese Erzählung sei anfangs nur ein solches Märchen gewesen, später aber in den Mythos eingeschaltet worden, weil man es für einen Bestandtheil desselben gehalten.

Die Sage von der Zerstückelung des Leichnams des Usiri war dagegen sehr alt. Nur auf sie kann sich ein Text beziehen, der sich in der Grabpyramide Merenra's befindet, welcher ein Sohn Pepi I. Merirâ war, mithin der 6. Dynastie angehörte. Dort (II, 1. 2) ist zu lesen: „Erhoben hat für den Vater, erhoben für diesen Usiri Merenra die Hand dein Sohn, ich, Hor. Ich kam zu dir, reinigte dich, läuterte dich, belebte dich, der zusammengebracht dir deine Gebeine, zusammengeholt dir dein Weggeschwemmtes, zusammengebracht dir dein Zerstückeltes. Ich nun, Hor, bin Rächer des Vaters und schlug für dich den, der dich schlug" u. s. w. — Man könnte meinen, ein leiblicher Sohn des Merenra rede hier in der Person des Hor. Allein Merenra starb nach höchstens siebenjähriger Regierung und zwar, wie seine erhalten gebliebene Mumie zeigt, als junger Mann; und da ihm auf dem Throne sein jüngerer Bruder Pepi II. Neferkara nachfolgte, so ist wol anzunehmen, daß er keinen Sohn hinterlassen habe. Es dürfte sich vielmehr umgekehrt verhalten und Hor selbst als der Redende eingeführt

sein, der, weil Merenra nun zum Usiri geworden, sich dessen Sohn nennt und das, was er für seinen Vater, den Gott Usiri, gethan, nun auf jenen anwendet, wobei wol zugleich auf die Behandlung des Leichnams bei der Einbalsamirung Bezug genommen wird. Wie dem aber auch sei, so beweist die Stelle, daß damals die Zerstückelung des göttlichen Leichnams durch Set bereits feststand und daß es Hor war, der die zerstreuten Stücke gesammelt hatte.

Ueber das Letztere enthält das Todtenbuch keine Andeutung, obgleich es, wie wir gesehen, von dem „Tage der großen Zerstückelung" weiß.

Dagegen findet sich auf dem Denksteine eines Heerdenaufsehers Amenemha unter der 18. Dynastie die bestimmte Aussage, Usit habe die Ueberreste des Usiri gesammelt; was zu dieser Zeit also angenommen war.

Und dazu mochte es schon lange gekommen sein. Bis es aber dazu kam, war dieser Theil des Mythos nothwendig im Schwanken. Eine Art Vermittelung oder Uebergang zwischen beiden Auffassungen bietet die schon erwähnte Inschrift aus dem Ptah-Tempel zu Memphis, die aber wieder eine andere Schwierigkeit bietet. Sie steht auf einem im britischen Museum aufbewahrten Steine, der von dem Könige Schabaka, dem ersten der 25. Dynastie, herrührt. In der Ueberschrift aber wird gesagt, der König habe diese Schrift zum dauernden Gedächtniß im Hause des Vaters Ptah zu Memphis von neuem schreiben lassen, „nachdem von Sr. Majestät befunden, daß die von den Alten gemachte zerfressen gewesen sei von Würmern". Hiernach mußte die alte Inschrift auf Holz gestanden haben, und sowol diese Wahl des Stoffes als der erwähnte Zustand desselben lassen auf ein beträchtlich hohes Alter der Urschrift schließen. Auch die neu hergestellte Schrift ist vielfach verstümmelt; doch ist übereinstimmend an zwei Stellen zu lesen: „Usiri wurde versenkt in das Wasser vor Augen der Usit und der Nebt'hat", während es an der einen

Stelle heißt: „und da sie ihn erblickten, thaten sie ein gutes Werk an ihm. Es sprach Hor zu Usit und Nebt'hat in Tattu, sie sollten ergreifen den Usiri und abwehren sein Untergehen. Und sie waren ihm gehorsam.“ Also bei Tattu, das ist Mendes in Unterägypten — denn an die nur mythologische Oertlichkeit wird hierbei nicht zu denken sein —, dort sollte der Leichnam des Usiri ertränkt werden; und zwar vor Augen der Usit und Nebt'hat; diese bewahrten ihn davor, aber der berathende Urheber hiervon war Hor. Nun aber fiel auch der Leichnam sofort in die Hände der beiden Göttinnen, wodurch denn das ganze Märchen von der Reise der Usit nach Byblos ausgeschlossen ist. Beide konnten ihn nun unbehindert beklagen, beweinen und — mit Hülfe des Anpu bestatten. Denn auch die Reise nach Hor war unnöthig, da dieser ja hier schon gegenwärtig war.

Warum sollte Usit denn die geliebten Ueberreste vor der Bestattung verlassen haben? Und wenn sie dieses nicht gethan, wie konnte der Leichnam nochmals in die Gewalt des Set gerathen? Mit einem Worte: sollte dessen Zerstückelung bereits der ursprünglichen Sage angehört haben? Was konnte den Set dazu bewegen, da er nach Ermordung des Usiri vorerst im unbestrittenen Besitze der Herrschaft war? Und wenn wir in diesem ganzen Stück der Sage noch in historischer Zeit Schwanken und Widersprüche antreffen, zeigt das nicht, daß sie eben hierin noch im Werden war? Sollte der Mythos von dem unerklärlichen Gräuel des Set an dem Leichnam vor der Zeit der ersten Reichseinheit entstanden sein? Es dürfte mehr als nur wahrscheinlich sein, daß er sich erst nach Eintritt dieser Zeit gebildet habe. Wer aber dies ausspricht, übernimmt auch die Pflicht zu zeigen, wie er habe entstehen können. Und das wäre nun zu sagen.

Wir fanden früher, daß die Bildung des Usirikreises bis zu seinem Abschluß mit Hor in die vorhistorische Zeit zu setzen sei. Er war der gemeinsame Glaube aller Aegypter, als diese, noch ein geschlossener Volkskörper, sich des Landes bemächtigten,

es entwilderten, im Frieden oder Streit die Grundlagen ihrer späteren Sittigung und Bildung gewannen. Dann aber zerstreute sich die zunehmende Volksmenge in natürlicher Folge an den langgestreckten fruchtbaren Nilufern und gründete unter einzelnen Führern auseinanderliegende Niederlassungen, an deren Hauptorten die weiterschreitende mythologische Entwickelung allmählich verschiedene Göttervorstellungen und Götterdienste ausbildete. Als nun aber Mena das Gesamtreich gründete, traten ganz neue Beziehungen der bisher gesonderten Gaue sowol zum Königshofe als untereinander ein, und der dadurch hervorgerufene Verkehr machte Priester und Laien mit den verschiedenen Götterdiensten des Landes bekannt. Da mußten sie neben diesen zu ihrem Erstaunen überall das gemeinsame Erbe der Vorzeit, die Verehrung des Usiri und des zu ihm gehörenden Götterkreises vorfinden und nicht bloß Abydos und Mendes, sondern noch andere Orte, im Ganzen wahrscheinlich vierzehn, machten den Anspruch, Grabstätten des Usiri zu besitzen. Diese Thatsache erforderte theils Erklärung, theils Ausgleichung, und beide konnten nur in einem neuen Ausbau des alten Mythos gefunden werden. Darum mußte nun Set nachträglich den Leichnam des Usiri zerstückelt, die einzelnen Theile über das ganze Land und eben an jene Orte verstreuet haben, welche dann doch immer durch sie dem Usiri besonders geheiligt blieben. Es versteht sich, daß diese Auskunft, dieser neue Mythos, nicht absichtliche Erfindung war, sondern, wenn auch durch eine äußere Erfahrung veranlaßt, doch aus derselben unwillkürlichen Nöthigung hervorging, welche aller echten Mythologie zu Grunde liegt. Wahrscheinlich geschah diese Fortgestaltung schon bald und es liegt in der Sache selbst, daß sie dann sich rasch verbreiten mußte. Die Anspielung bei Merenra, mindestens dreizehn Jahrhunderte nach Mena, setzt offenbar die allgemeine Bekanntschaft mit dieser Sage voraus, wenn sie auch, wie wir gesehen, in den Nebenumständen noch im Schwanken war. —

Hat man übrigens „die Zerreißung des Usiri" zum Mittelpunkte und besondern Kennzeichen des mythologischen Glaubens der Aegypter machen wollen und hieran manche tiefsinnige Folgerungen und Speculationen geknüpft, so wird eine solche Auffassung durch die einheimischen Quellen aus guter Zeit nicht im mindesten begünstiget. Sie sprechen davon äußerst selten und dann nur gelegentlich. Weit größere Bedeutung wurde auf die Klagen der Usit und Nebt'hat, auf die Vertheidigung der Rechte des Usiri durch Hor, auf den Götterkampf zwischen ihm und Set und die Ueberwältigung des letzteren gelegt.

Sagte in der Merenra-Pyramide Hor zu dem Usiri: „Ich habe dir zusammengeholt dein Weggeschwemmtes" oder „herbeigeholt dein Weggespültes", so kann der Mythos von den drei Fischen und was sich daranknüpft nur nach der Zeit der sechsten Dynastie entstanden sein. Denn da dies Weggeschwemmte von den übrigen Körpertheilen unterschieden wird, die mithin auf dem Lande gefunden wurden, so ist es wahrscheinlich nur jener Theil, der nach älterer Sage von Set in den Fluß geworfen und von Hor zurückgeholt worden sei. Sehr annehmbar erscheint es, daß in der ältesten Gestalt der Sage Set den Usiri bei dessen Ermordung auch entmannt habe, was in der mythologischen Sprache bekanntlich die Außermachtsetzung bezeichnet. Auch konnte sich aus dieser Unthat des Set am leichtesten die Vorstellung entwickeln, daß er den ganzen Körper des Getödteten in Stücke geschnitten.

Ganz später Zeit dürfte die Sage angehören, daß Usiri aus Irrthum mit der Nebt'hat den Anpu erzeugt habe. In unseren alten Quellen findet sich nichts über die Abstammung dieses Gottes. Erst die Folgezeit dürfte eine solche gesucht haben, um einen Zusammenhang unter den Göttern auch da herzustellen, wo es nicht überliefert war. Und da zeigt uns der „magische Papyrus Harris", der wol der Zeit der 20. Dynastie angehört, eine andere Abkunft dieses Anpu;

denn dort (VII, 7) heißt er zwar ebenfalls „Sohn der Nebt'hat", aber auch gleich darauf (VII, 8) „Sohn des Râ". Es zeigt sich also, daß die Vaterschaft damals eine andere war.

Mehre nachträgliche Angaben bei Plutarch, welche sichtlich ganz späte Zusätze oder Mißverständnisse sind, haben wir anzuführen unterlassen. Zu den ersteren ist aber auch das erzählte Gespräch des Usiri mit Hor zu rechnen, in welchem das Pferd als Kampfmittel gepriesen wird. Auf den Bildwerken, welche vor der Hyksoszeit entstanden, finden sich alle Arten von Hausthieren dargestellt, aber nie ein Pferd, und eine zweifellose Erwähnung desselben in den Urkunden jener Zeit ist ebenfalls nicht nachzuweisen. Darf man daraus schließen, daß im alten Reiche die Pferde noch unbekannt waren, so ist dies für die vorhistorische Zeit als gewiß anzunehmen. Ueberhaupt aber trägt die Erzählung von jenem Gespräch und von der Zusammenkunft des Usiri mit Hor, bei der es stattgefunden haben soll, den Stempel später Entstehung.

So lange aber nicht eine altägyptische Urkunde aufgefunden wird, welche die Usirisage zusammenhängend berichtet, bleibt die Ueberlieferung Plutarchs immer von großem Werthe. In Vorstehendem wurde nachzuweisen gesucht, welche Bestandtheile derselben ihrer allmählichen Weiterbildung, theilweisen Umgestaltung, auch wol späterer Erfindung angehören dürften. Hiernach würde als ältester Kern der Sage im Wesentlichen Folgendes anzunehmen sein.

Die Göttin Nut gebar von dem Gotte Seb den Usiri und die Usit, den Set und die Nebt'hat. Die Weltherrschaft des Seb ging über auf Usiri, den guten, gerechten, wolthätigen Gott, der die Menschen zuerst sittigte. Aus seiner Vermählung mit Usit entsprang Hor. Set, begierig nach der Herrschaft, bemächtigt sich des Bruders durch List und Gewalt, tödtet ihn und versenkt ihn in den Nil. Usit, im Verein mit Nebt'hat, holt den Leichnam heraus, beweint und bestattet ihn; denn

Nebt'hat, vorhin dem Set vermählt, bleibt nun in allem die Genossin der Usit. Usiri aber, nach seinem göttlich-unsterblichen Wesen, wird Beherrscher der Unterwelt, wo unter seinem Vorsitz die Gestorbenen gerichtet, die Bewährten seiner Natur theilhaftig werden. Während der Gewaltherrschaft des Set wird Hor von Usit und Nebt'hat im Verborgenen herangepflegt. Sobald er aber zu voller Kraft herangewachsen, macht er sich auf, um an dem Feinde seines Vaters Gerechtigkeit zu üben, und überwältigt mit seinen Anhängern den Set und dessen Genossen. Durch Vermittelung der Usit wird jedoch Set wieder frei und die Herrschaft wird zwischen ihm und Hor getheilt.

Ueber diese Theilung sei noch Einiges hinzugefügt, und zwar zunächst, was sich darüber auf dem Londoner Denksteine aus dem Ptah-Tempel, wenn auch nur bruchstücklich, findet. Dort zu Hor „spricht Seb vor dem Götterkreise: Geh bis zu der Stätte der Versenkung deines Vaters... im Norden ist sie. Seb giebt sein Erbe diesem Sohne Hor". Und zu Set: „Geh hin an die Stätte deiner Geburt ... es ist im Süden ein Berg, geliebt von Seb, da treffe zusammen das Theil des Hor mit dem Theile des Set". — Weiter heißt es dann: „Am Tage der Beilegung ihrer Wirren setzte er Set zum Könige im Südlande, von wannen er ausgegangen in Sasasu; und Seb setzte den Hor zum Könige im Nordlande an der Stätte der Versenkung seines Vaters ... Da er die Lande ausgetheilt hatte, stellten sich Hor und Set auf die Doppelgränze und einigten sich: Das Land von An ist die Scheide beider Länder! Das Land von An ist die Scheide beider Länder!"

Damals also erhielt Hor Unterägypten, Set Oberägypten; eine Vertheilung, die wol nur angenommen werden konnte, so lange Unterägypten das Hauptland und Memphis Königssitz war; was die ursprüngliche Holzinschrift in die Zeit der sechs ersten Dynastien, die freilich 1300 Jahre umfaßt, setzen würde. Späterhin, als Theben der Herrschersitz und damit Oberägypten das Hauptland geworden war, wird das Umgekehrte gemeldet.

Da ist Oberägypten unter Hor, Unterägypten unter Set. Und noch eine andere Wandelung scheinen die großen Kriege der T'hutmes und Ramessu mit den ausländischen Völkern herbeigeführt zu haben. Denn nach dem Papyrus Sallier IV. aus der letzten Ramessidenzeit wird dem Set das Ausland, das Meer und die Wüste überlassen, während Hor Aegypten beherrscht. Auch mag damit die Wandelung, die allmählich in der Vorstellung von Set vor sich ging, im Zusammenhange stehen. Dieser wird jedoch später zu gedenken sein.

Soviel von der Sage im Ganzen. Wir wenden uns nun zur Betrachtung ihrer einzelnen Gottheiten.

Der Mythos von Usiri zeigt uns diesen Gott zuerst als Herrscher der Oberwelt, darnach als Machthaber der Unterwelt; zwischen beiden Zuständen liegt seine Tödtung durch Set, der ihm zunächst in der oberweltlichen Regierung nachfolgte. Nach der Ueberlieferung bei Plutarch hätte Usiri bis in das 28. Jahr regiert. Die Verzeichnisse der mythischen Götterkönige geben ihm 450 oder 420, dem Set 350 oder 348 Jahre. Gleichwol erfahren wir aus den alten Urkunden, soweit sie bis jetzt zugänglich sind, kaum etwas über Usiri's irdische Herrschaftsführung; was begreiflich ist, da sie zumeist sich auf Verstorbene beziehen, für die er nur als Gott der Unterwelt in Betracht kam. Doch beweist der Mythos selbst, daß er als oberweltlicher höchster Gott eine Zeit lang das ägyptische Bewußtsein beherrscht hat, und die Vorstellung von seinem Wesen und seiner Herrschaft mußte einen unauslöschlichen Eindruck hinterlassen haben, wenn er nach Vernichtung seiner Macht auf der Oberwelt festgehalten wurde als Gott der Unterwelt und der jenseitigen Zukunft aller Lebenden.

Indeß spricht sich wenigstens Ein Text über seine erste Regierung etwas weiter aus: Dies ist die schon erwähnte Inschrift auf dem Denksteine des Heerdenaufsehers Amenemha.

Sie stammt zwar nicht aus dem hohen Alterthume, aber doch aus der Zeit der ersten Könige der 18. Dynastie, und es leuchtet aus ihr immer noch ein Widerschein ältester Auffassung hervor.

In dieser Inschrift sind vier Theile zu unterscheiden. Der erste (1—8) enthält Lobpreisungen des Usiri, welche allerdings schon den Geist einer fortgeschrittenen Zeit athmen. Wir werden ihn aus diesem Grunde erst weiterhin mittheilen. Der zweite (9—13) bezieht sich ganz auf die erste Herrschaft des Usiri, und das ist der Grund, weshalb wir für dieses Mal davon abweichen, die Zeugnisse nach ihrem Alter zu Worte kommen zu lassen; denn davon redet kein andrer Text. Den dritten Theil, der sich (13—16) zu Usit, und den vierten (16—25), der sich zu Hor wendet, sparen wir bis zur Betrachtung dieser Gottheiten auf.

Der zweite Theil nun (9—13) sagt von Usiri:

„Der älteste, erste seiner Brüder, der größte des Götterkreises, begründete er das Recht, schützte die Lande und brachte den Sohn auf den Sitz des Vaters; der Lobpreis des Vaters Seb, die Vorliebe seiner Mutter Nut. Groß an Kraft schlug er nieder den Bösen, überwand er seinen Feind, brachte er seinen Schrecken über seine Widersacher und nahm ein die Gränzen des Frevlers. Fest war sein Herz und seine Füße schnell. Leibeserbe des Seb, des Weltbeherrschers, welcher sah seine Trefflichkeiten und ihm befahl, für ihn das Regiment der Länder zu handhaben durch viele Jahre, — machte er diese Welt mit seiner Hand, ihr Wasser, ihren Wind, ihr Gewächs, all' ihr Vieh, alle Vögel, alles Fliegende, ihr Gewürm und ihr Wild der Wüste. Gerechtigkeit ward geübt von dem Sohne der Nut, und die Welt war beruhigt, da er gestiegen auf den Thron des Vaters gleichwie Râ, wenn er aufgeht vom Horizonte, Licht macht angesichts der Finsterniß und Wärme ausstrahlt von seiner Doppelfeder; er bethauete die Welt gleichwie die Sonnenscheibe am Morgen. Seine

Krone ragte bis in Himmelshöhe und gesellte sich den Sternen. Ein Muster jegliches Gottes, war er gütig in Wille und Wort, der Preis des großen Götterkreises und die Liebe des kleinen Götterkreises."

Ist in den letzten Worten von den beiden Götterkreisen geredet, so kommt damit schon die spätere Anschauung zum Vorschein. Die Aufeinanderfolge der Götter verschwindet den Anbetenden vor dem jetzigen Bewußtsein ihres Gesamtdaseins. Denn daß in dem ganzen Stück von der ersten, der oberweltlichen Herrschaft des Usiri gesprochen wird, ergiebt der Inhalt selbst, der offenbar eine festgehaltene Erinnerung ist an die Zeit, da im Bewußtsein der ältesten Aegypter Usiri als höchster Gott an Stelle des Seb getreten war. Daraus erklärt es sich, daß er noch gepriesen wird als Schöpfer und Ordner dieser Oberwelt mit all' ihren Geschöpfen, obgleich dieses zur Zeit des Heerdenaufsehers Amenemha schon an einen andern Gott übergegangen war. Ein Verhältniß zu den Menschen ist nur angedeutet, aber auf sie muß es sich beziehen, wenn er die Lande beschützt, das Recht, insbesondere das Erbrecht begründet, Gerechtigkeit übt und sich gütig erweist. Dieses stimmt im allgemeinen mit dem überein, was Plutarch im einzelnen über seine Regierungsweise anführt; wogegen dieser nichts davon weiß, daß er auch mit großer Kraft, Entschlossenheit und Schlagfertigkeit gegen seine Feinde regiert habe, obgleich diese Eigenschaften allein Beweggrund für Set sein konnten, sich zu seiner Bewältigung der List zu bedienen.

Den Menschen gegenüber aber war er immer, blieb er auch noch im Jenseits der gerechte, milde, freundliche, liebenswürdige Gott, was in seiner Benennung Unnofer, „das gute Wesen", zusammengefaßt wird. Denn un heißt „sein, der oder das Seiende, das Wesen", und das Wort nofer, das der Aegypter mit dem Bilde der Laute schrieb, vergegenwärtigte ihm alles Gute, Liebliche, Schöne, alles Herrliche und Vollkommene. —

Werfen wir von hier aus einen Blick rückwärts auf Seb und seine Zeit.

War es die Vorstellung eines so mächtigen und gerechten, aber gütigen, freundlichen, wolthätigen Gottes, welche dem Volke jener uralten Zeit zuerst Ordnung, Gerechtigkeit, Ruhe, Frieden und Sittigung brachte, so muß dasselbe in der vorangegangenen Zeit allerdings noch, wie Plutarch sagt, roh und wild gewesen sein. Man darf es sich deshalb nicht etwa auf der Stufe der heutigen, mehr oder minder stumpfsinnigen „Wilden" denken. Ein Volk, das zu der wirkungsvollen Vorstellung eines Gottes wie Usiri vorschreiten konnte, war trotz allem, was später ihm selbst als Rohheit und Wildheit erschien, nothwendig ein hochbegabtes, edel beanlagtes. Aber was es erst durch Usiri gewann, hatte ihm natürlich unter der Herrschaft des Seb gefehlt, und das wirft ein Licht auf die ursprüngliche, später gemilderte Vorstellung dieses Gottes. Da die mythologischen Götter keine andere Wirklichkeit haben als in der Vorstellung der Völker, so gilt hier vornehmlich der alte Spruch: Wie ein Volk, so sein Gott. Und daher ist wol mit Sicherheit anzunehmen, daß an der Seite der milden, schützenden Nut, Seb anfänglich ein harter, strenger, gewaltsamer Gott gewesen. Je mehr dann aber diese Eigenschaften noch gesteigert auf seinen andern Sohn Set übergingen, desto mehr wurde Seb in der späteren Vorstellung von ihnen befreit. Vergessen wir auch nicht, daß Seb Erdgott war, und daß bei der ersten Einwanderung des Volkes die Erde an den Nilufern nur wilden Urwald mit reißenden und giftigen Thieren, dann rauhes Felsgebirge und steinigt-sandige Wüsten darbot, wornach denn auch die erste Vorstellung des Erdgottes arten mußte. Wie aber unter „der Regierung des Usiri" der Urwald allmählich gelichtet, der Boden angebaut wurde und seine reiche Fruchtbarkeit als Segen für Menschen und Vieh erwies, so mußte sich auch deshalb die Vorstellung des Erdgottes mildern und wandeln.

Ein Räthsel giebt der Tod des Usiri auf; nicht die Vorgänge dabei, über welche das Erforderliche bereits beigebracht wurde, sondern der Tod selbst als der Tod eines Gottes, wie er in der ägyptischen Göttersage nicht zum zweiten Male vorkommt. Eine Erklärung der Entstehung dieses Glaubens würde hier vorgreifen; aber es fragt sich, wie die Vorstellung von der Beschaffenheit eines Gottes sein mußte, wenn er sterben, wenn er selbst jenseits der allverehrte Herrscher der Unterwelt werden, sein Leichnam aber diesseits auf Erden zurückbleiben und bestattet werden konnte. Das gehört nicht bloß in das Gebiet der mythologischen Ausdrucksweise, das sind mythologische Thatsachen.

Die Annahme, Usiri sei oder bedeute die untergegangene, die nächtliche Sonne, oder er habe sie doch einmal bedeutet, läßt die Hälfte jener Thatsachen, das Zurückbleiben und Bestatten des Leichnams unberücksichtiget. Vielmehr ist zu sagen: finden sich Ausdrücke, die eine solche Auffassung scheinbar begünstigen, so ist das eben mythologische Sprache, und Usiri bedeutet dann nicht die Sonne, auch nicht die untergegangene, sondern diese bedeutet den Usiri. Wenn er nach der Amenemha-Inschrift leuchtend und erwärmend emporkam gleich dem Sonnengotte Râ und die Welt bethauete gleich der Sonnenscheibe am Morgen, so konnte er nicht selbst die Sonne, der Sonnengott, die Sonnenscheibe sein. Aehnlich verhält es sich mit anderen Stellen, die man für diese Bedeutung des Usiri hat anführen wollen.

Nach Andern soll Usiri das Wasser, insbesondere der Nil sein. Nun wird von diesem Strome schon in sehr alter Zeit gesagt, daß er von Usiri ausgehe. In der Pepipyramide (123) heißt es: „Die ihr füllet die Seen, die Teiche, die Kanäle mit dem Uebrigen des reinen Naß, welches ausgeht von Usiri, dem Allfürsten der großen Zehn des Tempels, der großen Zehn von Anu, der großen Neungötter" — zu denen Usiri der zehnte ist —; und auch später heißt es „Usiri schenkt dir den Nil".

Wenn aber der Strom ausgeht von Usiri und dessen Gabe ist, so ist oder bedeutet der Gott darum den Strom ebensowenig als etwa Seb den Pflanzenwuchs, obwol dieser von ihm hervorgeht und seine Gabe ist. Aber man kannte den Ursprung des Nils nicht, versetzte denselben daher in die Unterwelt, dessen Beherrscher ihn somit spenden mußte. Wäre oder bedeutete Usiri das Wasser oder den Nil, wie konnte er dann, noch auf der Oberwelt, in ihm ertränkt werden? Wie könnte es auf dem Amenemha-Denksteine (4) von Usiri heißen: „ihm spendet der Strom sein Wasser“? — denn die Uebersetzung „von ihm“ ist, wie das Nachfolgende zeigt, irrig. — Ja, wie vertrüge sich der ganze Usirimythos in ältester oder jüngster Gestalt damit? Sollte aber die spätere Zeit dem Gott eine solche Bedeutung beigelegt haben, so ist es unsere Aufgabe nicht, den Verfall, sondern das Werden und den Bestand der reinen Mythologie Aegyptens zu untersuchen und darzustellen.

Man könnte auch noch ein drittes annehmen und sagen: Sollte denn nicht, wie Nut im Sternenhimmel, Schu im Luftkreise gedacht wurde, so auch Usiri in der Naturerscheinung der Unterwelt und als solche gedacht worden sein, welche doch in der Vorstellung der Aegypter eben so bestimmt da war wie der Sternenhimmel und der Luftkreis? Damit aber würde seine erste, oberweltliche Regierung, welche die Sage eben so bestimmt behauptet, dann aber auch das Zurückbleiben seines Leichnams nicht zu vereinigen sein. Denn die Leiblichkeit eines Gottes ist eben die Naturerscheinung, ob wirkliche oder nur vorgestellte, unter welcher er gedacht wurde. Und wollte man auch sagen, die Tödtung des Usiri bedeute gerade das Entstehen der Unterwelt, so wäre zu fragen, wie denn die Unterwelt, der Leib des Gottes, auf der Oberwelt habe bleiben können?

Weder Sonne, noch Nil, noch Unterwelt ist Usiri je gewesen. So, wie der Mythos auch in seiner denkbar ältesten Gestalt geworden, konnte er nur werden, konnte der sterbliche Leib des Usiri von seiner göttlichen Seele, seinem Selbst, nur

getrennt werden und als Leichnam auf Erden zurückbleiben, wenn der Gott in völliger Gleiche mit dem Menschen gedacht wurde, mochte er dessen Macht und Maß auch in aller Weise überschreiten. Auch ziemte das dem menschenfreundlichen erstgeborenen Sohne von Nut und Seb, von Himmel und Erde. Seine Abbildungen geben ihm zu allen Zeiten, obwol in Mumiengewanden, die volle Menschengestalt. Wenn wir daher bei andern Göttern finden, daß ihre Vorstellung sich mit einem sinnlich Gegenständlichen verbindet, in welchem ihre Gottheit angeschauet wird, wenn wir alles Andere dieser Art abweisen müssen, und wenn sowol seine Entstehungszeit, als seine Leiblichkeit verbietet, einen nur begrifflichen Gott in ihm zu sehen, so müssen wir wol annehmen, daß die neue Gottesvorstellung, als sie in's Bewußtsein trat, in Menschenerscheinung angeschaut, diese ihr zuerkannt wurde. In gleicher Weise trifft dieses bei keiner anderen Gottheit zu, und nur so ist und war es auch für die ältesten Aegypter denkbar, daß der Gott getödtet wurde, sein Leichnam auf Erden blieb, sein göttliches Selbst aber den Thron der Unterwelt bestieg.

Wiefern die Vorstellung seiner Tödtung durch Set mit einem Erlebniß der Menschen jener mythenbildenden Urzeit zusammenhängen dürfte, werden wir später sehen. In der ältesten Göttersage war dann der jenseitige Usiri wol einfach der Gott der Unterwelt, vor dessen Richterstuhl alle Gestorbenen ihr Urtheil empfingen, der die Bewährten zu einem thätig seligen Leben in Verklärtheit entließ, die Bösen aber an Orte der Leiden und Qualen verdammte, und so bei größter Güte zugleich reinste Gerechtigkeit walten ließ. Darüber konnte jedoch die glückliche Zeit seiner ersten Herrschaft nicht aus der Erinnerung schwinden, und gewisse Eigenschaften, die er als höchster Gott während jener Zeit gehabt, mußten ihm ferner bleiben.

Und sie blieben ihm auch in historischer Zeit, wo er doch schon mit Göttern einer späteren Entwickelung in Verhältnisse

und Beziehungen gebracht wird, an welche in jener Urzeit noch nicht zu denken war. Indeß kommt er auch dann wesentlich nur als Todtengott in Betracht. Ihn in dieser Eigenschaft zu betrachten, wird durch die Natur unsrer Quellen begünstigt, zu deren Zeugnissen wir uns nun wenden.

Heißt es in der Unaspyramide (74) da, wo von der jenseitigen Welt geredet wird: „Es wandelt Usiri mit seinem Kä", und wiederholen dies die Pyramideninschriften häufig auch von andern Göttern, so bedarf zunächst dieser Ausdruck einer Erklärung. Kä ist die geistige Eigenthümlichkeit, Besonderheit oder Wesenheit, welche das persönliche Sein erst vervollständiget und vollendet, daher auch etwas Höheres als die bloße Person, gleichsam ihr besonderes Urbild, ihr Genius. Wir wollen dieses im Grunde unübersetzbare Wort durch „Wesenheit" wiedergeben, bitten aber, dabei die volle bestimmtere Bedeutung im Sinne zu behalten. So auch, wenn (233 f.) gesagt wird: „Usiri, zu dem da kommt dieser Unas, feiernd umgeben von der Neunheit und den wandellosen Sternen, der da urtheilet die Herzen, der da fortnimmt die Wesenheiten und der da beilegt die Wesenheiten in seinem ganzen Gebiete, das er abgeschlossen hat für sich, der da erreicht seine Flüchtigen alle". In der Welt der Verstorbenen ist Usiri der Richter über die Gesinnungen, dem Keiner entgehen kann, und sein Urtheil entzieht oder gewährt, was dem Dasein gerade seinen Werth giebt. Merkwürdig ist die gleich daran sich schließende Aussage über ihn: „Ohne Brot ist er, ohne Brot seine Wesenheit; denn sein Brot ist ihm das Wort des Seb, was ausgeht vom Munde der erlauchten oberen Neungötter"; was ahnungshaft an Deut. 8, 3 gemahnt, nur daß es sich auf den Gott der Unterwelt bezieht, der damit als bedürfnißlos geschildert wird. — Für das Verhältniß des Verstorbenen, sofern er nun Usiri ist, zu dem Gott Usiri ist es nicht unwichtig, wenn (476) gesagt wird: „dein Herz (ist) dir, Usiri; deine Beine (sind) dir, Usiri; deine Arme dir, Usiri; (aber) das Herz des Unas ihm

selbst; seine Beine ihm selbst; seine Arme ihm selbst". — Und nachdem der Verstorbene vier bösartige Schlangen siegreich bekämpft hat, heißt es (554): „Sie sind unter der Fußsohle des Usiri".

Dem Teta wird in seiner Grabpyramide gesagt, nachdem er sich den Himmel geöffnet und seinen Sitz darin genommen, rufe er den Verklärten zu (169, 170): „Kommt zu mir, kommt zu mir, kommt her zu Hor, dem Vertheidiger seines Vaters Usiri! Dieser Teta ist deine Wiederkehr". Und dann heißt es: „Du legst deine Hand auf die Erde, austheilt deine Hand im Gebiete der Großen (Nut?), du befreundest dich durch ihn (Hor) mit den Verklärten, stehst und richtest dich auf gleichwie Usiri". — Später (271) heißt es: „Erhebe dich, Teta! begieb dich hin, du Großer, auf deinen Sitz unter den Göttern und thue da nu, was da thut Usiri in dem hohen Hause des Hauptes von Anu!" Mit dem, was Usiri im Tempel von Anu thut, scheint nach dem Folgenden gemeint zu sein, daß er in eigener Gestalt, frei von der Todtenumhüllung, sich ungehemmt bewegt, wohin es ihm gefällt und an den himmlischen Orten die Feiergebräuche vollzieht. Denn gleich darnach (272) lesen wir: „Du thust das Thun des Usiri — und alsbald auf seinen Thron erhebt sich verklärt dieser große Teta". —

Die Pepi-Inschriften beginnen (1—3) mit den Worten: „Ha, Pepi, du bist hingegangen, du glänzest, du herrschest wie der Gott auf seinem Sitze, nehmlich Usiri". Denn (7) göttlich geworden „kommt dieser Pepi auf den Thron des Usiri"; (13): „Ra setzt ihn auf den Thron des Usiri". Sodann (188) steht geschrieben: „Dieser Pepi strebt nach dir, Usiri; abhauet er die Köpfe der, so ihm widerstehen. Dieser Pepi strebt nach dir, Usiri; gieb ihm Leben und Kraft. Gekommen ist dieser Pepi zu dir, Herr des Himmels; gekommen ist dieser Pepi zu dir, Usiri". Ausrufungen, die sich mit verschiedenen Zusätzen noch einmal wiederholen, während sich nicht die entfernteste Andeutung findet, daß der „Herr des Himmels" ein anderer

Gott als Usiri sein solle. — Von seinem Auffsteigen am Himmel spricht eine spätere Stelle (192 f.): „Heil über dich, göttliche Leiter! Heil über dich, Leiter des Set! Es stehet die göttliche Leiter, es stehet die Leiter des Set, es stehet die Leiter des Hor, auf welcher vollbracht hat Usiri seinen Ausgang zum Himmel, da er legte sein Zaubermittel auf Râ". Dieser Anspielung muß ein alter Mythos, der uns unbekannt ist, zu Grunde liegen. Man wird dabei aber an eine gleichsam umgekehrte Jakobsleiter erinnert. — Uebrigens wird auch bei Pepi I. (307. 308) die feierliche Bestattung des Usiri auf Hor zurückgeführt. —

Beim Uebergange zum Todtenbuche sei daran erinnert, daß der größte Theil seiner Kapitel jünger ist als die Pyramideninschriften, weshalb in ihnen denn auch noch öfter das Dasein und die Thätigkeit später entstandener Gottheiten zurückversetzt und in die mythischen Begegnisse der älteren Götter verflochten werden. So tritt gleich im ersten Kapitel bei allem, was dort erwähnt wird als durch Hor für Usiri geschehen, der Gott T'hut als dessen Beistand auf. Einschließlich der Ueberschrift beginnt das Kapitel: „Kapitel vom Anlangen vor den göttlichen Beisitzern des Usiri am Tage der Bestattung. Angekommen nach dem Hingange spricht" der Verstorbene: „Ah, Stier der Unterwelt, sagt T'hut, König darinnen ewiglich! Ich bin der große Gott zur Seite der ewigen Barke, da gekämpft ward für dich. Ich bin Einer von jenen obersten Göttern, die da Recht verschaffen dem Usiri gegen seine Feinde an jenem Tage der Entscheidung. Ich gehöre zu deinen Anhängern, Usiri. Ich bin Einer von jenen Göttern, den Kindern der Nut, die da umgebracht haben seine Feinde dem Usiri". — Hierzu einige Bemerkungen.

Es kommt in diesen Texten unzählige Mal vor, daß der Verstorbene in der Person irgend eines Gottes spricht, sich als denselben bezeichnet und sich so mit ihm verselbiget. Im Grunde ist es auch hier so gemeint, aber es ist feiner und

gewissermaßen vorsichtiger eingeführt, wenn er sagt, so spreche T'hut. Erst später (1, 8) wagt er dann das Wort: „Ich bin T'hut", wobei es immer noch fraglich bleiben kann, ob nicht auch dieses noch jener Aussage unterzuordnen sei. Was nun die Anrede an Usiri betrifft, so wird der Ausdruck „Stier" sehr häufig in übertragenem Sinne gebraucht für „Mächtiger, Erster, Herr, Gemahl" und das letzte ist hier wol gemeint, da die Unterwelt unter dem Namen Amenti oft als Göttin gedacht wird. Amenti heißt eigentlich die „verborgene" Welt, dann auch die „Westwelt", weil sich im Westen die Sonne verbirgt, dorthin auch der Eingang in das Todtenreich verlegt wurde. Die „untere Welt" als solche hieß Cherti oder Cher, geschrieben «nuter Cher», die „göttliche oder heilige Unterwelt". Um Mißverständnisse zu vermeiden, übersetzen wir beides durch „Unterwelt"; das Erstere auch wol einmal durch „das Jenseits". — Wird nun daran erinnert, daß T'hut unter den Göttern gewesen, welche für Usiri gegen Set und dessen Anhang gekämpft und durch Vernichtung dieser Feinde das Recht des Usiri, die Gerechtigkeit seiner Sache dargethan und zur Entscheidung gebracht haben, so handelt sich's dabei um Thaten und keineswegs um Worte, weder des Usiri noch seiner Vertheidiger oder Feinde. Nun heißt es zwar buchstäblich in dem Grundtexte von jenen obersten Göttern, daß sie „rechtfertigten" oder „bewahrheiteten die Worte des Usiri gegen seine Feinde an jenem Tage der Abwägung der Worte". Man sieht, daß diese Ausdrücke im eigentlichen Sinne auf die erwähnten Vorgänge durchaus nicht anwendbar waren. Es fehlt aber nicht an Beispielen, daß jene von Rechtshändeln und insbesondere von dem Todtengerichte hergenommenen Ausdrücke auch im uneigentlichen und allgemeineren Sinne gebraucht wurden und uns daher befugten, nur zu sagen, daß jene Götter „Recht verschafften dem Usiri an jenem Tage der Entscheidung". Gleichwol dürften jene Ausdrücke gerade hier aus Rücksicht auf den Verstorbenen absichtlich gewählt sein, da dieser soeben

vor Usiri erscheint, um das Bekenntniß über sein Erdenleben abzulegen, wobei dann die Wahrheit seiner Worte abgewogen wird. Zu bemerken ist übrigens, daß in den Pyramidentexten weder diese Ausdrücke vorkommen, noch vom Todtengerichte die Rede ist.

Weiterhin (1, 11–14) heißt es dann: „Ich war mit den Klagefrauen des Usiri in dem Lande der beiden Schwestern, Recht zu verschaffen dem Usiri gegen seine Feinde. (Denn) es gebot Râ dem T'hut, Recht zu verschaffen dem Usiri gegen seine Feinde, und das Gebotene that ich, T'hut: ich war mit Hor an jenem Tage der Einhüllung des (göttlichen) Gebildes, ich öffnete die Grufthöhle, ich that Genüge dem Stillherz"; das ist dem Gotte, dessen Herz aufgehört hat zu schlagen. Es scheint hier ein Fortschritt in der Handlung und angenommen zu sein, daß der Leichnam des Usiri sich noch bei den klagenden Schwestern, dem „Töchterpaar" Usit und Nebt'hat befand, wo T'hut das Gebot von Râ empfing. Der Zusammenhang zeigt, daß die Bestattung gleichfalls dazu gehörte, „Recht zu verschaffen dem Usiri gegen seine Feinde"; sie hat mit seinen „Worten" nichts zu thun, obwol auch hier wieder die vorigen Ausdrücke gebraucht sind. Abermals aber sehen wir, daß die Bestattung unter Beistand des T'hut durch Hor geschah.

Von dem an ist die Unterwelt die „Wohnstätte" oder „Behausung des Usiri", wie sie (1, 23 ff.) wiederholt genannt wird. Dort in der „Tiefe", dem weiten Abgrunde unter der Erde, der alle Geheimnisse des Jenseits birgt, ruft ihn dann (9, 2–4) der Verstorbene an: „Ah, große Seele, ehrfurchtgebietende, behüte mich! Ich komme zu dir, ich habe dich gesehen, ich durcheile die Tiefe; gesehen habe ich meinen Vater Usiri, ich verscheuche die Finsterniß, ich bin der ihn liebt; gekommen bin ich, gesehen hab' ich meinen Vater Usiri; nun durchbohre ich das Herz des Set und handle für meinen Vater Usiri. Ich bin der ihn liebt". –

Nachdem Usiri in einem andern Kapitel (69, 1) als

„Feuergott" bezeichnet ist, heißt es dort (69, 3—5): „Ich bin Usiri, der Große der göttlichen Körperschaft, der Große der Götter, erzeugt von meinem Vater Seb. Ich bin Usiri, der Herr der Ursprünge des Lebens, der Anfänge und Ausgänge, deß Zeugungskraft langet bis an die Gränzen der Menschheit. Ich bin der Orion, welcher berühret die Erde und heimfährt bei der Dämmerung der Gestirne des Himmels. Ein Sproß von meiner Mutter Nut, empfing mich die Große, damit sie mich liebe, gebar sie mich, damit ich ihr wolgefalle". Am Himmel wurde Usiri in dem Sternbilde des Orion gedacht. Bedeutsam aber ist es, wenn er als die allgemeine lebenzeugende Kraft und Ursache bezeichnet wird. Dann sagt wieder der Verstorbene (69, 10. 11): „Gekommen bin ich, und ich selbst ich überantworte meinen Leib: ich lasse mich nieder auf der Geburtsstätte des Usiri: geboren werd' ich mit ihm, verjüngt". Die Worte „mit ihm" zeigen, daß jene „Geburtsstätte" diejenige ist, auf welcher Usiri selbst in dem Jenseits zu neuem Leben geboren und verjüngt worden ist, natürlich durch seine eigne lebenerzeugende Macht. Wir sehen aber auch hier, daß, was Derartiges von den Göttern erzählt wird, nicht bloß ein einmal Geschehenes, sondern immerfort Geschehendes ist. —

Wenn (85, 5) der Verstorbene sagt: „Nicht gehe ich ein zu dem Vernichtungsorte der Tiefen; ich leistete Wolgefälliges dem Usiri"; so bezieht sich das auf das Todtengericht, welches unter dem Vorsitz des Gottes stattfindet. Das 125. Kapitel, in welchem dasselbe dargestellt ist, wird am Schlusse dieses Theils vollständig mitgetheilt und besprochen werden.

Noch einmal heißt es (134, 9. 10) nach Ueberwindung sämtlicher Feinde des Gottes: „Recht behalten hat Usiri gegen seine Feinde, im Himmel, auf Erden, unter den Höchsten, allen Göttern und jeglicher Göttin". Solche Bedeutung wurde dem Götterkampfe über das Recht des Usiri und dem Ausgange desselben beigelegt.

Das Kapitel 141—143, in seiner Ueberschrift als „Buch"

bezeichnet, stellt achtundachtzig Benennungen von Göttern zusammen, welche für Vater oder Sohn am Feste der Unterwelt (Amenti) zu dessen Vollendung anzurufen seien. Dabei steht zwar «Usiri-chent-Ament.», d. h. „Usiri, das Oberhaupt der Unterwelt", an der Spitze; es folgen aber sogleich: „Râ-Harmachui, Nu, Mât, die Barke des Râ, Tum, der Neunerkreis der großen Götter, der Neunerkreis der kleinen Götter" u. s. w. Erst mit dem dreiundfünfzigsten Namen folgen nachstehende Beinamen des Usiri:

53. „Das gute Wesen, der lebendige Usiri;
54. Usiri, der Herr des Lebens; Usiri der Allherr;
55. Usiri, das Oberhaupt der Sonderung, Usiri der Orion;
56. Usiri der Hüter; Usiri das Oberhaupt;
57. Usiri in der Krone; Usiri Herr unendlicher Zeiten;
58. Usiri Throngestalt (?); Usiri Herr des Lebens;
59. Usiri Oberhaupt von Rostau; Usiri inmitten des Landes;
60. Usiri im Busirischen Gau; Usiri in Sehert;
61. Usiri in Säuti; Usiri in Nezeft;
62. Usiri im Schestulande; Usiri in Pu;
63. Usiri unter den Göttern; Usiri im unteren Säu!
64. Usiri als Sperber; Usiri in Âper;
65. Usiri in Keftenu; Usiri als Sokari Herr des Seelandes;
66. Usiri das Oberhaupt seines Landes; Usiri in Pakerer;
67. Usiri an seinem Sitz im Nordlande;
68. Usiri am Himmel; Usiri an seinem Sitz in Rostau;
69. Usiri in Nefet;
70. Usiri-Sokari; Usiri ewiger Herrscher;
71. Usiri der Erzeuger; Usiri Herr von Ant;
72. Usiri in Seku; Usiri ewiger Herr;
73. Usiri der Großkönig;
74. Usiri der Vollführende (?);
75. Usiri in Rostau;
76. Usiri inmitten des Sandes;
77. Usiri Oberhaupt des Frauenhauses;

78. Usiri in Tanent; (Usiri in Neti);
79. Usiri in Säu;
80. Usiri in Betschu;
81. Usiri im obern Säu;
82. Usiri in Tepu;
83. Usiri in Nepert;
84. Usiri in Schennu;
85. Usiri in Mât (oder Hakent);
86. Usiri in Schäu;
87. Usiri als Träger;
88. Usiri als Hor; Usiri in Maâti".

Dies sind im Ganzen 54 Beinamen, von denen 24 sich auf Orte oder Gegenden beziehen, in welchen ohne Zweifel bei Entstehung dieses Verzeichnisses vorragende Heiligthümer des Usiri bestanden. Die meisten sind jedoch nicht mehr oder noch nicht nachzuweisen. Zu bemerken ist, daß (Num. 59) „Ro-stau" die einzige Oertlichkeit aus der jenseitigen Welt ist, wörtlich „Mündung oder Eingang des Todtenreiches" bedeutet und häufig als Bezeichnung der Unterwelt vorkommt. Mit dem „Busirischen Gau" wird aber (60) sofort auf die Erde zurückgekehrt. Es war dies der neunte Gau von Unterägypten und dem Usiri besonders angehörig. Seine Hauptstadt hieß „Haus oder Wohnung des Usiri", Pa-Usiri; woraus Griechen und Römer Busiris machten. „Säuti" (61) sowie „Säu" (63. 79. 81) wurde später Sais genannt. Unter Num. 73 haben zwei Handschriften ein doppeltes Krokodil; vier andere den Namen Athi, d. h. Großkönig, was vermuthen läßt, daß die zwei Krokodile ungefähr dasselbe bedeuteten. Num. 87 ist „der Träger", fâ, mit dem Deutezeichen einer starken oder gewaltsamen Handlung begleitet, was vielleicht dem Beinamen den Sinn „der Dulder" geben soll. Einen schönen Gegensatz macht dann Num. 88, indem Usiri hier als der siegreiche Hor bezeichnet wird. Von dieser Wiederkehr des Usiri in Hor wird später zu handeln sein. Schon unter der 20. Dynastie verstand man

die sinnige Zusammenstellung nicht mehr und machte aus beiden die Städtenamen Sätu und Sänr. —

In der Beschreibung der Gefilde von Aalu, dem Aufenthalt der Seligen, heißt es (149, 88. 89): „Voll ist das Wasser von Papyrusstauden, gleichwie das strömende Gewässer, welches ausgeht von Usiri"; womit, wie das Folgende zeigt, der Nil gemeint ist; und zuletzt (149, 103): „Ich tauche unter in die Fluth, welche ausgeht von Usiri, und komme nicht um in ihr". So geht der jenseitige wie der irdische Strom von Usiri aus, aber weder hier noch anderswo wird der Gott in dieser Naturerscheinung angeschauet; sie ist nur sein Erzeugniß. —

Wir übergehen hier das 17. und 173. Kapitel, von denen das letztere besser bei Hor, das erste bei den Sonnengöttern zu betrachten ist. Dagegen dürfte es nun am Platze sein, den ersten Theil von der Inschrift des Heerdenaufsehers Amenemha (1 — 9) mitzutheilen.

„Preis dir, Usiri, Herr der Ewigkeit, König der Götter, vielnamiger, schaffensmächtiger, Geheimniß der Feier in den Thoren der Tempel! Das edelste Wesen ist er, der Fürst von Tattu; groß beim Eintreffen zu Sechem im Tempel, Herr des Lobpreisens in Ati (Busiris), Fürst des Ueberflusses in Anu, Herr der Erwägung für doppelte Gerechtigkeit, Seele des Geheimnisses, Herr des Abgrundes, Fürst von Memphis, Seele des Râ; deß Gestalt, der da selber ruhet in Chenensu, hochgepriesen unter der Sykomore, das auferweckte Wesen seiner Seele, der Herr des Tempels in Chmunu, der hoch Geehrfürchtete in Schashotep, der Herr unendlicher Zeit, der Fürst von Abtu, deß Sitz fern ist in Taser (der Unterwelt) und deß Name immerwähret im Munde der, die da ehren die Götterkreise in aller Welt; Fülle höchster Wesenheiten, verklärter Gott, gütig bereit zu geben den Verklärten. Es spendet ihm der Strom sein Wasser, zuerst wird ihm der Nordwind; es erzeugt der Himmel den Windhauch für seine Nase zu seinem Behagen. Es sprossen die Saaten nach seinem Wunsch, die

ihm erzeugt der Boden von selbst. Es gehorcht ihm der Himmel und seine Sterne, aufthun sich ihm die großen Tiefen. Ein Herr des Lobens im Südhimmel und des Preisens im Nordhimmel, sind die wandellosen Gestirne unter seiner Botmäßigkeit, die er hingesetzt, und die Wandelsterne gehen ihm auf und unter nach Gebot des Seb. Die Götterkreise lobpreisen ihn, die Bewohner der Tiefe werfen sich zu Boden, die Höchsten, in Anbetung hingesunken, sind in Jubel. Es sehen ihn, die da sind von den Herrlichsten, und das Haupt beugen sie in Ehrfurcht vor ihm. Die ganze Welt bringt ihm Lobpreis beim Nahen Seiner Majestät. Der erlauchteste Abgeschiedene der Abgeschiedenen, der immer Herrschende, der mächtige Gebieter, der Gute des Götterkreises, der Schöne, der da liebt die nach ihm sehen, und schaffet sich Ehrfurcht in allen Landen, so daß sie laut anrufen seinen Namen und zuerst ihm geopfert wird von jedermann. Der Herr deß gedacht wird im Himmel und auf Erden mit vielem Jauchzen am Uakfeste, und dem Jauchzen gebracht wird von aller Welt einträchtiglich."

Auch hier werden zu Anfang die mannigfaltigen Verehrungsstätten Usiri's erwähnt, die zugleich als Wohnsitze desselben gedacht werden. „Herr der Erwägung für die doppelte Gerechtigkeit", die lohnende und strafende, ist er im Todtengerichte. Ueber die Bezeichnung als „Seele des Râ" wird bei Betrachtung dieses Gottes die Rede sein. Das „auferweckte Sein oder Wesen seiner Seele" wird Usiri genannt, sofern er ein neues Dasein erhalten durch das Erwachen seiner Seele in der Unterwelt. Die weiteren Aussagen über ihn dürften an sich verständlich sein. Sie gehen zum Theil weit hinaus über die ältere Auffassung. Möglich, daß darin Erinnerungen an seine erste göttliche Herrschaft nachklingen, auch wird Einzelnes wol zu den Steigerungen, um nicht zu sagen Uebertreibungen, gehören, die sich auch bei anderen Gottheiten finden, wenn sie in Sonderheit gepriesen werden; dennoch ist im Ganzen

eine Fortentwickelung der mythologischen Spekulation über die Bedeutung des Usiri nicht zu verkennen. –

In schöner und sinniger Weise wird er als einfacher Todtengott gepriesen am Schlusse der Inschrift auf einem im Pariser Louvre befindlichen Denksteine, und nur dessen letzte Aussagen scheinen darüber hinauszugehen. Wir können diese Sprüche leider nur nach der französischen Uebersetzung von Pierret wiedergeben. Da wird dem Usiri gesagt:

„Die da sind, du schaffest ihren Ort in der Unterwelt; sie rufen dich an. Die da kommen von millionen Jahren zu millionen Jahren, zuletzt gelangen sie zu dir. Die da sind im Mutterschoße, ihr Angesicht ist zu dir hin. Unaufhaltsam in ganz Aegypten kommen sie hin zu dir; Große wie Kleine kommen zu dir; die da leben auf Erden gelangen einhellig hin zu dir. Du bist ihr Herr, kein Anderer denn du; das verkündigen sie, der Fluß steige oder falle während der Dauer ihres Daseins. Deine Majestät ist der Morgen des Tages, von Râ. Was ist, wie was nicht ist, hängt ab von dir." —

Die Abbildungen stellen den Usiri, wie schon bemerkt wurde, stets als völligen Menschen, auch mit dem Kopfe eines Menschen dar. Die hinzugefügten Sinnbilder sollen ihn theils als Todtengott erkennbar machen, theils ethische Eigenschaften andeuten, wie sie ihm namentlich als Todtenrichter zukommen. In älterer Zeit wird er zuweilen mit schwarzer Hautfarbe dargestellt; immer aber, ob sitzend oder stehend, ist seine Gestalt mit dem engen Mumiengewande umwickelt; beides bezeichnet ihn als der Todtenwelt angehörig. Nur seine Hände kreuzen sich frei über der Brust; in der einen hält er den Krummstab des gütigen Völkerhirten, in der andern die Geißel des beschützenden Abwehrers alles Feindlichen. Als König und Richter des Todtenreiches trägt er auf dem Haupte die Atefkrone. Sie besteht aus der Krone Oberägyptens, einer Kopfbedeckung, welche die Gestalt einer weißen phrygischen Mütze hat, zeigt an den beiden Seiten je eine Straußfeder als Sinn-

bild der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit, und hat häufig auch das königliche Uräuspaar.

Der Name Usiri wird geschrieben durch zwei Wortzeichen, von denen das eine einen „Sitz" darstellt und bedeutet, das andere das Bild eines Auges ist mit der Bedeutung von „machen, bewirken, bereiten". Der Name Usiri — in alter Zeit vielleicht Us-ar oder Us-ari gesprochen — bedeutet demnach den, der „den Sitz oder die Stätte bereitet", und bezeichnete damit wol ausschließlich den Todtengott und Todtenrichter. In der ältern Zeit steht das Auge meist unter dem Sitze, auch ist da den beiden Lautbildern das Deutezeichen für einen Gott noch nicht beigefügt. Später steht das Auge über dem Sitze und das Deutezeichen fehlt dann nicht. Ist die erste irdische Herrschaft dieses Gottes ein geschichtlicher Vorgang, so könnte sich der „Sitz" auch auf die Befestigung seiner Herrschaft oder auf die Seßhaftigmachung des Volkes beziehen, wenn sein ursprünglicher Name nicht etwa Unnofer, „das gute Wesen", war.

Seine Vorstellung, sein Bild, sein Name und dessen Schriftzeichen zeigen nie, daß er in einer bestimmten Naturerscheinung angeschaut worden sei.

Usiri's Bruder und als solcher derselben mythologischen Entwickelungsstufe zugerechnet, als nachgeborener aber auf ihn folgend, war Set, seit der 19. Dynastie auch Suti oder Sutech genannt, der gewaltübende, schreckliche, listenreiche. Auch bei ihm ist, wiewol in anderm Sinne als bei Usiri, eine ältere naive Vorstellung von der späteren zu unterscheiden.

Denn im letzten Jahrtausend v. Chr. wurde Set immer mehr als Verursacher alles Bösen und Feindseligen angesehen und zuletzt durchaus verabscheuet. Manche haben geglaubt, so sei es von jeher gewesen. Andere meinen, er sei ursprünglich kein ägyptischer Gott und erst aus Asien, etwa zur Zeit der

Hyksos, eingeführt worden. Daß beide Annahmen irrig sind, beweisen die Zeugnisse der ältesten Denkmäler.

Inschriften von Gizeh geben bereits im vierten Jahrtausend v. Chr. den Erbauern der beiden größten Pyramiden Chufu und Chafrâ den Titel „der Hor und Set", und in den Grabpyramiden der fünften und sechsten Dynastie finden wir Set im Kreise der großen Götter. Beides thut dar, daß dieser Gott nicht allein ägyptischen Ursprungs sein muß, sondern daß er auch unmöglich damals nur als Verursacher und Vertreter des Bösen und Schädlichen betrachtet sein kann. Jenen Titel finden wir noch bei anderen Königen der alten Zeit, und im neuen Reiche, von der 18. bis 20. Dynastie, wird er sogar verstärkt zu Hor neb Set neb, „ganz Hor und ganz Set". In denselben Zeiten nannten sich noch ein paar Könige nach ihm mit ihren Eigennamen Seti. Auch hatte er von Alters her mehrere Verehrungsstätten als Schutzgottheit: zwei oberägyptische, in Tuka (Antäopolis) und Pimaz (Oxyrhynchos), zwei unterägyptische, in Pamâk (Lykopolis) und in Hat-snozem (vielleicht Pelusium).

Hören wir über ihn unsere ältesten Quellen.

In der Unas-Inschrift (43) „rechtet" zwar oder „entscheidet Hor gegen Set", das ist aber in dieser langen Inschrift die einzige Stelle, welche auf einen Streit zwischen den beiden Göttern hindeutet; alle andern Stellen, in denen des Set gedacht wird, kennen nur ein ruhig ausgeglichenes Verhältniß unter ihnen. So wird (68, 69) gebeten: „Gieb, daß nun beide Lande diesem Unas gern sich beugen wie dem Hor, gieb, daß beide Lande diesen Unas gern fürchten wie den Set". — Heißt es weiterhin (190), es sei „Set unter den beiden Rehu, die schiedlich friedlich durchschiffen den Himmel und sich fortbewegen mit T'hut"; so ist dabei zu bemerken, daß die Bezeichnung Rehu hier, wie in Texten aller Zeiten, für Hor und Set zusammen gebraucht wird. Sie findet indeß auch auf die verbündeten Göttinnen Usit und Nebt'hat Anwendung, ja bei

Teta einmal auf Râ und T'hut, mithin ebenso auf Gegner als auf Befreundete, insofern sie „ein Paar" sind. — Dem Verstorbenen wird (208) gesagt: „Du durchkreisest die Gebiete des Hor und du durchkreisest die Gebiete des Set"; oder auch (214): „Du siehest, wo der Palast des Hor ist und des Set". — Wie eine Erklärung des alten Königstitels „der Hor und der Set" klingt es, wenn (215) dem Unas in Beziehung auf Hor gesagt wird: „Deine Seele war mit ihm und deine Macht durch ihn", und wenn dies sofort gleichlautend in Beziehung auf Set wiederholt wird. — Bemerkenswerth ist, daß es (223) von Râ-Tum und von den Fixsternen heißt, sie hätten „mit großem Glanz verherrlicht die Vermählung des Set und der Nebt'hat". — Wo im Weiteren des Seb noch gedacht wird, erscheint er immer im Einvernehmen mit Hor. So heißt es bei der Erhebung des Unas in den Himmel (493): „Es ergreifen Hor und Set die Hand des Unas und holen ihn zum Himmel". Sodann (581): „Es erhebt sich Unas vermöge des Hor, es setzt sich Unas vermöge des Set". Ferner wird ihm (588) gesagt: „Die Gebiete des Hor, die Gebiete des Set und die Gefilde Aalu preisen dich". Und endlich (598) lesen wir noch: „Lob sei dir droben, Hor, in den Gebieten des Hor; Lob sei dir, Set, in den Gebieten des Set!" —

In der Teta-Pyramide finden wir zunächst ein ähnliches Verhältniß der beiden Götter. Da lesen wir (26, 27): „Die Steuer des Hor, der den Teta liebt, steuert ihm sein Auge; die Steuer des Set, der den Teta liebt, steuert ihm seine Hoden". Das will sagen: Hor rüste ihn aus mit seiner Erleuchtung, Set mit seiner Macht. Die Aussage findet sich ähnlich bei Pepi I. (188). — Dann stehen auch bei Teta (142) „die Gebiete des Hor" und „die Gebiete des Set" wieder beisammen. — Wenn es aber (69) heißt: Unreinen Ausfluß „verabscheuet Teta, gleichwie sich reinigte Set vor den beiden Rehu, welche gedachten zu durchlaufen den Himmel, Râ nehmlich und T'hut"; so spielt dies schon an auf den Kampf zwischen

Hor und Set, wie sich weiter unten zeigen wird. Und (so) hören wir weiterhin denn auch von einer Erneuerung dieses Kampfes. Sofern nehmlich der Verstorbene nun ein Usiri ist, wendet sich Set samt seinen Genossen auch gegen ihn. Aus demselben Grunde sieht aber Hor in ihm seinen Vater und nimmt samt seinen Verbündeten den Streit für ihn auf. Daher heißt es (171): „Ha, Usiri Teta! gekommen ist Hor und umschließt dich mit seinen Armen; er hat gegeben, daß zurückgeschlagen für dich T'hut die Gesellen des Set, von dem sie dir gebracht werden gefangen. Abgewandt hat er das Trachten des Set, sintemal er mächtiger ist als er". Und etwas weiterhin (173—176): Hor „hat dir gegeben, daß dich vertheidigten die Götter, und es setzte Seb seine Fußsohle auf den Kopf deines Feindes, abgewehrt von dir. Geschlagen hat ihn dein Sohn Hor, der ihm entriß sein Auge aus seiner Hand; und gegeben hat er es dir, dich auszurüsten damit, dich mächtig zu machen damit unter den Verklärten; gegeben hat Hor, daß du schlugest deinen Widersacher damit und zerscheitertest ihn damit abermal vor dir. Herzhafter denn er ist Hor, der da erachtet seinen Vater in dir ... Niedergestreckt hat Hor den Set, er hat ihn dir unterworfen ... Gegeben hat Hor, zu richten ihn ob seines Trachtens in seiner Wohnung gegen dich; gegeben hat er, daß du ihn niederstrecktest im Bereich deiner Hand in seinem Streite gegen dich". — Bemerkt sei dazu, daß der Sage nach Set dem Hor während ihres Kampfes sein Auge geraubt habe. Hier entreißt es ihm Hor wieder, um es dem Teta zu geben, was in Uebereinstimmung mit der oben angeführten ersten Stelle dieser Texte (26, 27) ist. Ueber die Bedeutung des Hor-Auges wird später die Rede sein. Der Inhalt des vorstehend Mitgetheilten wird im Folgenden (179 ff.) wiederholt, ohne jedoch Neues hinzuzufügen. —

Die Pyramideninschrift des ersten Pepi zeigt Set zumeist ebenfalls in Verbindung oder im Gegensatz zu Hor. So (69)

„wird Wache von Hor gestanden gegen Set“ — natürlich zum Schutz des Verstorbenen, dem sodann (73) gesagt wird: „Gehest du, geht Hor; redest du, redet Set“. Und als er siegreich hinaufgelangt ist in den Himmel, hat auch die Feindschaft des Set ein Ende; denn nun wird (76) von ihm gesagt: „Eingeführt hat (dich) Hor und sich verbrüdert das Herz des Set mit dir, dem Großen nun in Anu“, d. h. der nun unter die großen Götter von Anu, dem jenseitigen oder himmlischen, aufgenommen ist. — Wird weiterhin (104, 108) von den einzelnen Göttern gesagt, daß sie „mit ihrer Wesenheit (kä)“, in ihr vollen Eigenthümlichkeit, wandeln, so wird ebenso unter ihnen Set ohne Beanstandung aufgeführt. — Gelegentlich erwähnt wird (125, 126) Folgendes: „Schaum ging hervor aus dem Munde des Hor und Speichel ging hervor aus dem Munde des Set, und es reinigte sich Hor davon und schied ab das Widrige an ihm zur Erde hinweg, was gethan Set an ihm; es reinigte sich Set und schied ab das Widrige an ihm zur Erde hinweg, was gethan Hor an ihm“. Maspero bezieht dieses „gethan“ auf die Reinigung und Abspülung des Widrigen, so daß dieses von Set an Hor, von Hor an Set geschehen sei; dann müßte sofort nach der Niederlage des Set eine Aussöhnung zwischen beiden Gegnern gefolgt sein. Es scheint uns richtiger, das Wort auf die beiderseitige Verunreinigung durch den Gegner zu beziehen. — Auf den Kampf des Verstorbenen mit Set bezieht es sich, wenn ihm (186, 187) zugerufen wird: „Es jubelt der Himmel, es frohlocket die Erde, es kommt Hor, auffsteigt T'hut, sie tragen den Usiri (Pepi) auf seinen Sitz und bewirken, daß er dastehe unter den achtzehn Göttern. Eingedenk des Set halte in deinem Herzen das Wort, wie es gesprochen ist von Seb: «Erhebung ist das Werk der Götter an dir im Hause des Fürsten in Anu, wenn du liegst ein Usiri auf Erden». Schlägst du Set, so rühme dies nicht gegen ihn als in deiner Kraft; du nimmst deine Kraft von Hor. Schlägst du Set, und der gegenwärtige Leib

geht ihm verloren (ak), so ist seine Zukunft im Lande Aku («Verlorenheit, Verderben»). Schlägst du Set, und der gegenwärtige Leib wird ihm getroffen (sah), so ist seine Zukunft die des Orion (sahu), der weit ausschreitet und gestreckt hineilet über das Südland. Es trägt dich Usiri, es trägt für ihn Set; gehört hat er die Erhebung durch die Götter und das Wort als gegeben von dem Vater des Gottes". — So kommt es auch hiernach, wenn der Verstorbene in Kraft des Hor den Set überwunden, zu einer Aussöhnung zwischen ihnen. Man scheint angenommen zu haben, daß Set zu einem solchen Kampfe einen besonderen Leib — af, eigentlich „Fleisch" — anziehe, den der Gegner zerstören könne. — Bei Pepi begegnen wir ferner auch der Himmelsleiter, von der es (192, 193) heißt: „Lob sei dir, göttliche Leiter! Lob sei dir, Leiter des Set! Es steht die göttliche Leiter, es steht die Leiter des Set, es steht die Leiter des Hor, gemacht für den Usiri, welcher ausgeht auf ihr zum Himmel". Dieser Usiri ist Pepi, die Leiter aber ist beider Götter. Und als Pepi auf ihr ausgeht zum Himmel, heißt es (195): „Es erhebt sich Pepi wie der Uräus auf der Stirne des Set". So trägt dieser Gott denn auch das Zeichen der Königsherrschaft an seinem Haupte. —

Von Meremna wird in dessen Pyramide (T. IV^b, 22. 23) zu Râ gesagt: „Genommen hat er seine Gebühr von dir, gleichwie genommen Hor das Haus seines Vaters aus der Hand des Bruders seines Vaters, des Set, vor Seb". Jene Gebühr sind die Todtenopfer für den Verstorbenen, die er in Gegenwart des Râ ebenso an sich nimmt, wie Hor das Reich seines Vaters Usiri aus der Gewalt seines Oheims Set an sich genommen in Gegenwart des Seb. —

Im Todtenbuche versetzt sich der Verstorbene gar oft in das Wesen irgend eines Gottes bei seinen Wanderungen durch die jenseitige Welt. So nennt er sich einigemal auch den Gott, den er sonst zu bekämpfen hat. Am Schlusse des 8. Kapitels, dessen ältere Urkunden hier sehr abweichend und verstümmelt

sind, scheint das Turiner Todtenbuch den richtigen Text bewahrt zu haben und da sagt der Verstorbene: „Ich bin Suti (Set) unter den Göttern, nicht ausgeschlossen bin ich. Halt an, Hor! gerechnet wird er unter die Götter". Die einzige, zur Hälfte zerstörte ältere Handschrift des 32. Kapitels stimmt in ihren Resten (32, 7) soweit mit der Turiner überein (T. 32, 3), daß wir hier die Stelle der letzteren wol anführen dürfen, wo der Verstorbene im Kampfe mit dämonischen Krokodilen ausruft: „Was du hassest, ist in meinem Bauche; verschlungen hab' ich das Herz des Usiri: ich bin Set". Diese Handlung wird jedoch dem Set sonst nirgends zugeschrieben, steht auch mit dem Namen des Usiri als des Gottes mit dem nicht mehr schlagenden Herzen, „Stillherz", im Widerspruch. — Auf den Kampf des Hor mit Set nehmen mehrere Stellen Bezug. So spricht der alte Grundtext des 17. Kapitels (30. 31) von dem Tage des Kampfes der beiden Rehu und die hinzugefügte Erklärung sagt, das sei „der Tag, an welchem gekämpft hat Hor mit Set, als er schleuderte Unrath in das Antlitz des Hor, und als wegriß Hor die Hoden des Set"; das heißt, Set verachtete und verhöhnte den Hor, dieser aber nahm ihm seine Macht. — Anderswo (61, 60, 4. 5) wünschte der Verstorbene „sich zu bemächtigen des Wassers, gleichwie der Ueberwinder des Set, den er bewältigte an jenem Tage des Schauderns der Welt". —

Nach diesem göttergeschichtlichen Kampfe und seiner Entscheidung hat Set gleichsam ein doppeltes Angesicht. Einmal ist und bleibt er furchtbar, schrecklich und ein Feind jedes Usirigewordenen, der den Kampf mit ihm aufnehmen muß. So wird (17, 87 f.) Hor, wie es scheint, angerufen: „Rette den N. N. vor diesem mannhaften Gotte, der da verschlingt das Greuliche und lebt vom Abscheulichen, dem Hüter der Finsterniß in den Nachtzeiten, dem Schrecken für den, der zu den Schwächlingen gehört". Der älteste Erklärer bemerkt dazu, das sei „Set"; und ein späterer fügt hinzu: „der große Hin-

opferer ist der Sohn des Seb", was ja Set auch war. — In der Person des Hor sagt (9, 3) der Verstorbene: „Gekommen bin ich, gesehen habe ich meinen Vater Usiri, da durchbohrte ich das Herz des Set und that etwas für meinen Vater Usiri"; was ihm (78, 37) durch Hor gelungen war. — Mehrfach werden (18, 5 u. a. a. O.) „die Spießgesellen des Set" erwähnt, und von ihnen sagt (17, 105) der Verstorbene, als er im Jenseits sein Ziel erreicht hat: „die sich erheben gegen mich, sind schwach unter ihnen"; wozu die Erklärung (17, 108. 109): „das sind die Spießgesellen des Set"; und da der Verstorbene jetzt im Gefolge des Sonnenauges ist, so wird in Beziehung auf das Letztere hinzugesetzt: „wenn sie es berühren; denn das Berühren ist wie ein fressendes Feuer". —

Auf der andern Seite sehen wir dann Set wieder in dem Götterschiffe des Râ (86, 5): „Was sage ich, das ich gesehen habe? Es war Hor an der Spitze der Barke und zugetheilt ist ihm der Sitz seines Vaters; es war Set mit Abkehr von dem, was er gegen ihn gethan". Set ist also hier gewissermaßen ein Reuiger. Die Streitsache Beider ist bereits entschieden, denn (83, 4. 5) „Hor erleuchtet glänzend seine Gestalt; der Gott war neben Set, und T'hut zwischen ihnen mit jenem Schiedspruch". — Der Verstorbene sagt (50, 4): „Gebunden ist das Band meines Hinterhauptes durch den Set des Götterkreises nach seiner Stärke des Haupts", und spricht (54, 3) von „der starken Kraft des Set". Darum muß nun auch der Gewaltige den Göttern dienen, um das Wurmungeheuer Âpap, das sich dem Aufsteigen des Sonnengottes widersetzen will, unschädlich zu machen. Denn in Bezug auf diesen Feind lesen wir (108, 6. 7): „Genöthiget wird Set, hervorzubrechen aus seinem Bezirke, mit eiserner Kette nöthigt er ihn auszuspeien alles, was er verschlungen hat, und es nöthiget ihn Set in sein Gränzgehege". — Versöhnt ist aber Set auch nach dem Kampfe mit dem Verstorbenen, denn diesen (17, 98. 99) „reiniget Hor, weihet Set, und umgekehrt"; woraus

wir denn auch sehen, daß hier, wie in den Grabpyramiden, die beiden Götter versöhnt sind und den Verstorbenen solche gemeinschaftlichen Wolthaten erweisen. — Und endlich sagt der Verstorbene beim Hinschiffen zu den Gefilden der Seligen (110, 4. 5): „Hinweggeführt ist Hor durch Set; zuschauend beim Anbau der Gefilde des Friedens entschlüpften mir Hor und Set. Geöffnet sind die Wege der Augen in den Himmel durch Set und man hört die fließenden Wasser des Set." —

Es zeigt sich, daß auf den eigentlichen Mythos von Usiri, Set und Hor in allen diesen Stellen zwar hingedeutet, daß er im Ganzen aber als bekannt nur vorausgesetzt wird. Indeß geben sie genügenden Ausweis, wie das höhere Alterthum den zweiseitigen Charakter des Set faßte. Daraus ist denn wol zurückzuschließen auf das, was er in der ersten mythenbildenden Zeit war, doch ist dabei zu bedenken, daß nur die Folgezeit ihn in Verhältnisse zu Göttern setzen konnte, die erst nach ihm hervorgetreten sind. Für einen gewissen Zeitraum muß dies sogar von Hor gelten.

Schon früher wurde bemerkt, daß die Aegypter Götterregierungen für die vorhistorische Zeit annahmen, und die Bruchstücke des Turiner Königspapyrus beweisen, daß schon bei Anfang des neuen Reichs mit der 18. Dynastie nicht nur dieses der Fall war, sondern daß auch schon damals eine Art Zeitrechnung der Regierungsjahre der Götter bestand, welche bis auf Manetho wesentlich dieselbe geblieben zu sein scheint. Sie nahm nach Lepsius' scharfsinnigen Untersuchungen für Usiri 450, für Set 350 und für Hor 300 Jahre an. Natürlich ist auf diese Zahlen nichts zu geben. Dennoch dürfte darin die Erinnerung aufbewahrt sein, daß einstmals eine längere Zeit hindurch, während deren Hor noch nicht aufgetreten, Set als der höchste Gott der Gegenwart das Bewußtsein der Aegypter beherrscht habe. Er war daher nicht ein bloßer Dämon, am wenigsten ein böser wie in den letzten Zeiten, sondern der siegreiche Gegengott des Usiri, der während

der Herrschaft des letzteren im Volksbewußtsein erschien und sich desselben mit solcher Gewalt bemächtigte, daß er der Herrschaft des Usiri im Diesseits ein plötzliches Ende bereitete. Er war die gewaltsame, furchtbare, vernichtende Macht, die zur Erreichung ihrer Ziele auch die List nicht verschmähte, war daher sicherlich der älteste Gott des Kämpfens und Kriegens. Seine Kultusstätten im Süden und Norden sind in Gegenden, wo in den ältesten Zeiten wol die heftigsten Kämpfe mit feindseligen Nachbarvölkern zu bestehen waren. Darum konnte er hernach denn auch sehr wol zur Bezeichnung der königlichen Gewalt dienen, sofern sie sich an Feinden, Widersetzlichen und Missethätern nach ihrer furchtbaren und vernichtenden Kraft erweist.

Aus der mittleren Zeit wissen wir urkundlich, daß Set unter dem Namen Sutech der Hauptgott der Hyksoskönige war. Schon der erste derselben nannte sich auf einem Denkmale: „Der gute Gott, der Preis des Doppellandes Set-Schalati, der den Sutech, den Herrn von Auar, liebt"; und von einem andern wird (Pap. Sallier I.) gesagt: „Der König Apopi erwählte sich den Gott Set zu seinem göttlichen Herrn, und nicht mehr diente er Einem der Götter, der im ganzen Lande war, außer dem Sutech. Er bauete ihm einen Tempel von schöner und ewigwährender Arbeit neben dem Hauseingange des Königs Apopi, und er erhub sich jeden Tag, um darzubringen tägliche Schlachtopfer dem Sutech, und die Großen des Herrschers waren unter Kränzen, gleichwie es gemacht wird von (denen im) Tempel des Râ-Harmachu ganz ebenso." Sei nun die unvollständige Erzählung, der diese Stelle entnommen ist, Geschichte oder geschichtlicher Roman, so ist sie in beiden Fällen für die Verehrung des Sutech als Hauptgottheit bei den Hyksos beweisend. Später erfahren wir aus dem Friedensvertrage, den Ramessu II. mit dem am Orontes herrschenden Könige der Cheta — der Hethiter, Söhne des Chet oder der Chittim der Bibel — schloß, daß bei diesen etwa

dreihundert Jahre nach Vertreibung der Hyksos „der Gott Sutech, der König des Himmels und der Erde", die größte Verehrung genoß.

Man hat die Vermuthung ausgesprochen, der Gott Set sei erst durch die Hyksos nach Aegypten gebracht. Dies widerlegen die viel älteren Zeugnisse aus den Grabpyramiden aufs bündigste. Mit dem Namen Sutech dürfte es sich aber allerdings so verhalten, und nicht minder mit der Uebertragung dieses Namens auf den ägyptischen Set. In den Pyramideninschriften kommt er noch nicht vor, so oft der Gott auch dort erwähnt wird. Ebenso kennen ihn die alten Texte des Todtenbuchs bei Naville nicht, und in denen aus der 20. Dynastie kommt erst die Namensform Suti vor. Es kann nicht bezweifelt werden, daß der Sutech ursprünglich der Gott sowol des Volkes der Hyksos als der Cheta gewesen ist, woraus vielleicht zu schließen wäre, daß hier unter verschiedenen Namen nur von demselben asiatischen Volke die Rede ist. Finden wir nun den ägyptischen Set als Bestandtheil zweier durch Denkmäler beglaubigter Königsnamen der Hyksos, nehmlich des Set-Schalati und des Set-âa-pehti-Nubti, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Hyksoskönige zuerst, und wol aus Gründen der Staatsklugheit, die Verschmelzung ihres Sutech mit dem Set begünstiget und auszubreiten gesucht haben.

Wie dem auch sei, unter den kriegerischen Heldenkönigen der 18., 19. und 20. Dynastie trat Set wieder beträchtlich in den Vordergrund. Eine bildliche Darstellung im Karnak zeigt Thutmes III., wie er von Hor und Set im Kriegswerk unterrichtet wird. Aus der Zeit des zweiten Ramessu ist ein Denkstein bekannt, der in auffälliger Weise die Set-Verehrung der Hyksoszeit mit der Zeit der Ramessiden verknüpft. Dieser große Stein von Rosengranit hat sich auf dem Trümmerfelde von Tanis gefunden und stellt in seinem oberen Theile den Gott Set dar, welchem Ramessu II. ein Weinopfer darbringt, während hinter ihm in betender Stellung der Hersteller des

Denkmals steht. Die darunter befindliche Inschrift besagt, König Ramessu habe befohlen, „zu machen einen großen Denkstein von Granit dem großen Namen seiner Väter, in dem Wunsche, bleibend zu machen den Namen des Vaters seiner Väter und des Königes Seti". Dieser letzte war der Vater des Ramessu. „Der Vater seiner Väter" soll vielleicht der Gott Set sein. Der hochgestellte Ausführer dieses Befehls fügt dann hinzu, er, Seti, des Piramses Sohn, habe dies gethan am 4. Mesori im Jahre 400 des Königs Set-âa-pehti-Nubti, und schließt mit einer Anrufung des Gottes. Die Zurückrechnung der 400 Jahre führt in die Zeit der Hyksos, und der zuletzt genannte König war mithin einer ihrer Könige. Nach dem Gotte Set hieß aber nicht allein der Vater von Ramessu II., sondern in derselben Dynastie noch ein zweiter Seti, auch in der 20. Dynastie der König Set-necht, der Vater von Ramessu III. Dies alles schließt den Gedanken aus, es wäre Set damals als eine böse Macht angesehen worden. Er war der Gott der Gewalt, der schreckliche, todbringende, dessen Gunst und Beistand namentlich dem Krieger erwünscht sein mußte.

Haben wir früher gesehen, daß die Herrschaft über Oberägypten und Unterägypten zwischen Set und Hor getheilt wurde, so würde das dort erwähnte Schwanken über die Art dieser Theilung darin seine Erklärung finden, daß in manchen Zeiten mehr der eine, in manchen mehr der andere Theil Aegyptens der Hülfe des Set zur Abwehr äußerer Feinde bedurfte. Immerhin beweist diese Theilung des Landes unter den beiden Göttern, daß Set keineswegs im unbedingten Sinne eine verderbliche Macht war.

Aber etwas Furchterregendes, Unheimliches behielt er, und jemehr er in dem letzten Jahrtausend fremden Eroberern und Unterdrückern beizustehen schien, desto mehr wurde sein Herrschgebiet in das Ausland verlegt, desto mehr sah man in ihm auch den Verursacher alles Verderblichen, alles Uebels und Bösen. Man fing an, ihn zu verabscheuen, auf den Denk-

mälern wurde sein Name ausgemeißelt, in Neuschriften von Ueberliefertem durch T'hut oder Hor ersetzt; zuletzt war er nur noch ein boshafter, tückischer Teufel, ein Feind aller Götter und Menschen. Wie er als ein solcher sich mit den Dämonen verbündet, die eine Empörung gegen den Sonnengott unternommen, werden wir bei Betrachtung des Râ sehen.

Ob sich die ältere Zeit ihm in einer Naturerscheinung vorgestellt habe, und in welcher, läßt sich nicht mehr bestimmen. Nach Brugsch hätte man ihn in der Finsterniß, nach Pierret im glühenden Sonnenbrande gedacht, und Ed. Meyer weist nach, daß sich Aussagen für beides finden. Je weniger aber beides zu vereinigen ist, desto eher hätte man erkennen sollen, daß eins wie das andere nur sinnbildlich gemeint, nur mythologische Ausdrucksweise ist, und daß die Vorstellung dieses Gottes sich weder mit dem einen noch mit dem andern in bleibender Weise verknüpft habe.

Ein Bild von ihm, das zugleich seine Hieroglyphe ist, hat sich, aus der Zeit der vierten Dynastie stammend, zu Gizeh gefunden. Es zeigt ein mageres, sitzendes Thier mit gebogener Schnauze, hohen abgestutzten Ohren und starr emporgerichtetem langem Schwanze. Auch wenn er mit einem Menschenkörper dargestellt wird, hat er den Kopf dieses Thieres. Einigemal hat er dann auch Bogen und Pfeile in der Hand. Um die schließliche Verbrüderung der beiden Rehu zu versinnbildlichen, hat man später auch den Menschenleib mit zwei Köpfen, dem Thierkopfe des Set und dem Sperberkopfe des Hor, ausgestattet, wobei der rückwärts gewendete Kopf des Set in die Vergangenheit, der vorwärts gerichtete des Hor in die Zukunft blickt.

Geschrieben wird der Name Set entweder mit jenem Thierbilde oder mit Lautzeichen, wo dann ein Stein als Deutezeichen hinzutritt, was jedenfalls seinen Ursprung von der Erde her, von Seb, andeutet. Auch heißt set im Aegyptischen „der Erdboden, der Stein, das Untere“, und es wird daher der Name

des Gottes — mit Ed. Meyer — als „der Untere“ aufzufassen sein.

Nun aber können wir zu Hor nicht fortschreiten, ohne zuvor die Schwestern Usit und Nebt'hat betrachtet zu haben, wobei wir uns wiederum zunächst an die ältesten und ältern Texte halten, die dem Ursprünglichen noch näher stehn.

Nach der Inschrift der Unaspyramide, welche die Gebräuche bei Bestattung der königlichen Mumie ausführlicher als irgend ein anderer Text aufzählt, wird dem Unas, indem ihm ein Milchopfer kommt, zugerufen (30. 31): „Thue in deinen Mund die Zitze deiner Schwester Usit und nimm die Muttermilch mit deinem Munde“. Hier ist das Sinnbildliche klar: Der Usirigewordene, in der jenseitigen Welt soeben Geborne, soll von der Göttin seine erste göttliche Nahrung empfangen. Wenn aber (181) Râ gebeten wird, dem Verstorbenen wegen seiner Vergangenheit gnädig zu sein, denn „eingeathmet hat Unas das Feuer der Usit“, so bleibt uns dies letztere räthselhaft. — Von dem Usiri Unas wird (236) gesagt: „Es weinet über dich Usit mit Nebt'hat“; als er aber neugeboren im Götterkreise erscheint, da (480) „säuget ihn Usit, stillet ihn Nebt'hat“. Was dem vorausgehen mußte, hören wir erst hernach (486. 487): „Heraus kommt Unas über den Schenkeln der Usit; es streckt sich Unas über den Schenkeln der Nebt'hat“; — was fast ganz gleichlautend in der Pepipyramide (201) vorkommt. — Endlich bezieht sich auf das göttliche Schwesternpaar, was (568. 569) gesagt wird über den Leichnam des zum Himmel entrückten Unas: „Ausgestreckt hat die große Nut ihre Arme dem Unas und gestärkt hat sie mit ihnen die beiden göttlichen Seelen unter den Seelen von Anu mit jedem Tage, die sich hingestreckt; das sind jene beiden, die beweinet hatten den Gott“, nehmlich Usiri. —

In der Tetapyramide wird (83. 84) den Göttinnen zugerufen: „Teta ist's, Usit! Teta ist's, Flammende! Teta ist's,

Nebt'hat! Komm, siehe deinen Sohn!" Der Name „Stammende" (äsebt oder äsbit) hängt vielleicht mit dem Sterne der Usit, dem Sirius, zusammen. Teta scheint hier als Sohn der Schwestern in Gestalt des Hor gedacht zu sein. — Ihm selbst wird (179) gesagt, und zwar als Usirigewordener: „Gebracht hat dir Seb deine beiden Schwestern . . . Usit und Nebt'hat." Und ferner (177): „Es sehen dich Usit und Nebt'hat, die dich finden . . . gegeben hat dir Hor, daß dich beschützen Usit und Nebt'hat." — So wird er von Beiden auch (265) zu den Göttern hingebracht. — Von Nebt'hat wird ihm aber (268) insonders gesagt: „Umfangen hat deinetwegen Nebt'hat alle deine Gliedmaßen nach diesem ihrem Namen der «göttlichen Umschließerin», der Herrin der Gegenden, die du erreicht hast." — Nun (271. 272), da sein Fuß keine Gränze mehr hat am Himmel, und ihn nicht mehr zurückweist die Erde, indem „die Verklärten, die Kinder der Nut, die Säuglinge der Nebt'hat, ihn sich zuzählen", wird ihm (274) gesagt: „Es kommen zu dir deine beiden Schwestern Usit und Nebt'hat und bringen dich hin durch das große Aegypten". — Heißt es (338) in einer Anrufung des Râ: „Gebracht hast du die Milch der Usit dem Teta und den Quell der Nebt'hat"; und wird (368) dem Verstorbenen gesagt: „dein Wasser ward dir, deine Begießung ward dir, deine Milch ward dir aus den Brüsten deiner Mutter Usit"; — so dürfte sich beides, zufolge ähnlicher Aussagen im ersten Theile der Unas-Inschriften, auf die Bestattungsgebräuche beziehen. — Sonderbar ist es, wenn dem vergöttlichten Teta gesagt wird (276. 277): „Es kommt zu dir deine Schwester Usit mit deinen Gliedmaßen, sie bleibt bei dir, du wohnest ihr bei und schwängerst in ihr die Sopet des Hundsterns, und der Hor der Sopet geht hervor durch dich als der Hor, der da ist im Hundstern . . . und er beschirmt dich nach seinem Namen als Hor der Sohn, als Schirmer seines Vaters." Sopet, auch Supd gelesen, woraus die Griechen später „Sothis" machten, ist der Name des Hundsterns oder Sirius, auch der Usit, sofern sie die

Göttin dieses Sternes ist. Es ist unwahrscheinlich, daß die ursprüngliche Sage das, was hier von dem Usiri Teta ausgesagt wird, eigentlich dem Gott Usiri zugeschrieben habe. Auch noch in den Pyramideninschriften findet sich dafür nicht die entfernteste Andeutung. Unsere Stelle sagt nur in mythologischer Sprache: Wenn du in den höheren Zustand übergegangen bist, so kommt dir das (göttergebärende) Bewußtsein wieder, und in ihm erzeugest du dir ein dir eigenes, geistiges Licht, auf dessen sichere Führung du vertrauen kannst. Um dies auszudrücken, werden jene göttlichen Nebengestalten herbeigezogen. –

In der Pyramide von Pepi I. Merirâ wird (8) von diesem „Verklärten" gesagt: „Es spricht zu dir Usit, anredet dich Nebt'hat." — Später (181) heißt es: „Glücklich, die da sehen den Vater! sagt Usit. Selig, die da schauen den Vater! sagt Nebt'hat von dem Vater dieses Usiri Pepi." Nach Früherem ist unter diesem Vater der Gott Usiri zu verstehen. — Und weiterhin (187) heißt es: „Deinen Arm der Usit, deine Hand der Nebt'hat, wandelst du zwischen beiden, und gegeben ist dir der Himmel, gegeben dir die Erde und die Gefilde Aalu" etc. —

In Merenra's Grabpyramide wird der großen Insel der Friedensgefilde gedacht, welche sonst Aalu heißt und auf welcher (nach 7, 4ᵃ. 17) die großen Götter weilen. Ihr (11—14) „nahet sich Merenra auf dem großen Gewässer; und du beugest dein Haupt, du senkest deine Arme, großes Gewässer, vor den göttlichen Kindern der Nut. Sie fahren alle auf dir, sie legen ihre Kränze auf ihre Häupter, sie legen ihre Kränze um ihre Hälse, aus Blattgrün und Lotosblumen, und es sind die Kronen der Teiche der Friedensgefilde der großen Nut umwunden mit Blumen und Grün der Honigpflanze". Unter den „Kindern der Nut" ist auch die „große Usit", welche dann einzeln hervorgehoben wird als deren sonderliches Gebiet das „Friedensgefilde" ist.

Wie in den Pyramidentexten das göttliche Schwesternpaar

in der Regel zusammen genannt wird, so auch im Todtenbuche, welches sie mehrfach auch als das „Vogelpaar", mit dem Nebensinne des schützenden, bezeichnet; auch ist von dessen „Gegend" die Rede. Jenes bezieht sich auf den von beiden im Verein theils der Leiche des Usiri, theils der zarten Kindheit des Hor gewidmeten Schutz.

In dem 17. Kapitel des Todtenbuches, welches theils aus einem sehr alten Grundtexte, theils aus eingeschalteten Erklärungen desselben besteht, wird (90. 91) der Sonnengott angerufen um Rettung des Verstorbenen vor „den Ordnungswächtern, welche bestellt hat der erlauchte Allherr, daß sie seien Wächter gegen seine Feinde und brächten Vernichtung als die Scharfrichter des Hauses (denen) niemand entgeht". Dazu sagt weiterhin (17, 95) die Erklärung: „Jene Ordnungswächter sind Hundskopfaffen; Usit ist's und Nebt'hat ist's." Hier ist aber offenbar nur die erste Erklärung die richtige und die Namen der beiden Göttinnen sind auf ganz unangemessene Weise eingeschoben; denn jene Kennzeichnung der „Ordnungswächter", der das Nachfolgende (92 f.) noch Furchtbareres hinzufügt, stimmt weder zu der allgemeinen Vorstellung von diesen Göttinnen, noch zu dem, was der Verstorbene im Grundtexte weiterhin (17, 101. 102) sagt: „Empfangen bin ich von Usit, auferzogen bin ich von Nebt'hat; Usit hintertrieb meine Vergehen, Nebt'hat bekämpfte meine Anfechtungen". — Oefter erwähnt wird (z. B. 18, 17. 18 u. a. a. O.) „jene Nacht des Daliegens der Usit mit offnen Augen beim Beweinen ihres Bruders Usiri". — Der letztere aber ist gemeint, wenn es (78, 9) heißt, daß „der Herr des Lebens sich vereinigt mit der göttlichen Usit". — Aufgenommen in die Götterbarke, rühmt sich (104, 4) der Verstorbene: „Vereinigt bin ich mit denen, die angebetet werden; ich bin Einer von ihnen; ich bin der Zweite von Usit" — eine Handschrift fügt hinzu: „und der Dritte von Nebt'hat". — Anderswo werden die vier Bestattungsgenien Mesta (sonst auch Amset genannt), Hapi, Tuaumutef und Kebsenuf, unter

deren Schutz die aus der Mumie entfernten, in besonderen Gefäßen verschlossenen Körpertheile standen, erwähnt, und von ihnen (112, 12) wird gesagt: „Ihr Vater, ihre Mutter ist Usit." So in drei Papyren aus der 18. Dynastie, während eine Grabinschrift aus demselben Zeitraume sagt: „Ihr Vater ist Hor, ihre Mutter ist Usit." An die Vorstellung einer Geburt der Genien von Usit ist nicht zu denken, und die Mutterschaft wird nur in übertragener Bedeutung, etwa für Herrschaft, zu verstehen sein. — Als der Verstorbene, im Jenseits neugeboren, die Barke des Râ zu besteigen im Begriff ist, wird von ihm gesagt (134, 12. 13): „Hor ist's, geboren von Usit, genährt von Nebt'hat, gleichwie sie gethan dem Ueberwinder der Bande des Set." — Zu dem auf dem Todtenbette Hingestreckten spricht (181, b) Usit: „Gekommen bin ich zu dir, ich bin hinter dir; zuwehe ich Lufthauche deiner Nase, Nordwind, welcher ausgeht von Tum. Zusammengefügt habe ich dir deine Kehle, bewirkt von mir ist dein Sein als Gott; deine Gegner sind unter deinen Fußsohlen; gerechtfertiget bist du im Himmel bei Râ und mächtig bist du unter den Göttern." Ebenso spricht dann (151, c) Nebt'hat zu ihm: „Umkreiset habe ich die Rückseite meines Bruders Usiri; gekommen bin ich und bin hinter dir; ich behüte deine Rückseite ewiglich. Gehört ist deine Stimme von Râ, gerechtfertigt bist du von den Göttern und erhoben worden; Recht verschafft ist dir über deine Widersacher, verfallen der Flucht sind deine Feinde. Du bist ein Hor, ein Sohn der Hat'hor."

Während dergestalt im Todtenbuche die beiden Schwestern fast immer gesellt auftreten, gedenkt der schon erwähnte Denkstein des Heerdenaufsehers Amenemha der Usit insbesondere. Seine Inschrift geht von Usiri (s. S. 80), ohne dessen Tödtung zu erwähnen, sogleich zu Usit fort und berichtet (13—16): „Seine Schwester vertrat ihn, vertrieb die Feinde und schützte die Andern. Sie erhub ihre Stimme mit der Macht ihres Mundes und vollendeter Zunge, nicht versagte ihr ein Wort.

Vollkommen im Beschließen und Reden ist die erlauchte Usit, die Vertheidigerin des Bruders. Sie suchte ihn unablässig, durchwanderte dieses Land mit Klagen um ihn, nicht rastete sie, bevor sie ihn gefunden. Sie trocknete ihn mit ihren Flügeln und erzeugte Wind mit ihren Schwingen; sie erfreute sich des Begräbnisses ihres Bruders und hub auf den Leichnam des Stillherz. Empfangen seinen Samen, gebar sie einen Erben und säugte das Kindlein in der Einsamkeit; niemand wußte, wo das geschah." — Mit diesen Worten geht die Inschrift dann auf Hor über, der hiernach erst nach dem Tode des Usiri geboren wäre. Ob auch gezeugt, geht aus der Stelle deutlich nicht hervor. Nach einer Bemerkung bei Plutarch (J. u. O. 19 a. E.), die freilich zum Theil auf Mißverständniß beruht, könnte wol eine solche Sage umgegangen sein, die sich möglichenfalls aus dem gebildet, was in der Tetapyramide, wie oben mitgetheilt wurde, von der Erzeugung des Hor-Sopet gesagt wurde. Denn daß der Wortlaut der verschlossenen Pyramideninschriften der Nachwelt bekannt blieb, wird dadurch beglaubigt, daß sie sich in späteren Gräbern zum Theil wiederfinden, natürlich unter Aenderung der Namen; wie sich denn ein beträchtliches Stück der Unasinschriften (206—269) im übrigen wörtlich in den von Dümichen veröffentlichten Texten des „Grabpalastes des Patuamenap" (Taf. XVI—XXI) findet, welche etwa in das Jahr 600 v. Chr. gehören. —

Nach allem zeigt sich Usit als das Bindeglied der Zeit des Usiri und der Zeit des Hor, hinüberreichend über die angemaßte Zwischenherrschaft des Set; dort unter Weinen und Klagen besorgt um die Erhaltung und Bestattung der Ueberreste des geliebten Bruders und Gemahls, hier in verborgener Stille als zärtliche Mutter das Kind Hor heranpflegend; in allen Stücken echt weiblich und nur mächtig durch Weisheit und Zauberkraft des Worts. Als sie so ursprünglich in das Bewußtsein der Aegypter trat, waren demselben freilich alle die Gottheiten, mit denen die spätere Sage sie in Berührung bringt,

noch fremd, ja unbekannt, und wird sie zuerst „die große Mutter und erste Gemahlin des guten Wesens“ (Usiri's), dann „die göttliche Gemahlin des Hor“, dann „die Anfängerin der Göttergeburten“ genannt, so entfernt sich das immer mehr von der anfänglichen Einfalt. Je später die Zeit, desto überwiegender wird sie zu einer mystischen, der Magie dienenden Vorstellung und für allerlei Beschwörungsformeln verwendet, wie die berühmte Metternich-Stele bezeugt. Doch den Niedergang der ägyptischen Mythologie zu verfolgen, ist nicht unsere Aufgabe. Hiermit soll jedoch nicht geleugnet sein, daß der Glaube an die, selbst auf Götter sich erstreckende Wirksamkeit gewisser Formeln und Sprüche und mit ihnen beschriebener oder sonst geweihter Gegenstände bis in das hohe Alterthum reicht, wie denn die Pyramideninschriften und das Todtenbuch voll von ihnen sind. Mit ihnen ausgerüstet, wurde denn auch Usit gedacht.

Daß unsere Göttin in einer besonderen Beziehung zu dem Hundsterne schon zur Zeit des Königs Teta gefunden wurde, bezeugte dessen Pyramide, und während der 19. Dynastie hieß sie in dieser Rücksicht „Usit-Sopet“. Allein der Hundstern war nur „das Gestirn“ der Usit, gleichsam ihr geweihtes Eigenthum, nicht aber stellte man sie unter demselben sich vor. Ueberhaupt heftet sich ihre Vorstellung an keine bestimmte Naturerscheinung. Soll sie nach Einigen die Erde, den fruchtbaren Erdboden, nach Anderen die Morgendämmerung, wieder nach Anderen den Raum, in welchem die Sonne entsteht, bedeuten, so spricht keine der reichlich angeführten klassischen Stellen für eine dieser Bedeutungen. War die Vorstellung des Usiri der Gott als Mensch, so war die Vorstellung der Usit die Göttin als Weib und Mutter.

Dargestellt findet man sie oft, wie sie sitzend den jungen Hor auf ihrem Schoße hat, ihn auch wol säugt. Auf dem Kopfe hat sie entweder die Hieroglyphe ihres Namens oder zwischen einem Paar Kuhhörnern die Sonnenscheibe. Denn symbolisch wird sie, und ebenso auch Hat'hor, durch die Kuh bezeichnet.

Ihr Namenszeichen in der Schrift ist derselbe Sitz oder Thron, der auch in den Schriftzeichen für Usiri vorkommt und dessen Aussprache «us» festgestellt ist. Allein es ist der einfache, gleichsam leere Thron, und da das Wort us, ust oder usit auch „leer sein, geschädigt sein" bedeutet (Brugsch W. B. V, 331), so wird der Name der Göttin aus der Betrachtung ihres verlassenen und leidenden Zustandes nach der Tödtung des Usiri entstanden sein und der ältesten Auffassung entsprochen haben.

Daß Nebt'hat, die Schwester der Usit, des Usiri und des Set, anfänglich diesem letzteren vermählt war, kann um so weniger einem Zweifel unterliegen, als schon die Unas-Inschrift uns sagte, daß Ra-Tum diese „Vermählung mit großem Glanze verherrlicht" habe. Bei der namentlichen Anrufung der großen neun Götter dort (240—251) folgt sie unmittelbar auf Set und wird ganz wie dieser und die anderen Götter für Unas angerufen. Gleiche Stellung hat sie im Kapitel 171 des Todtenbuches und auch sonst. Indeß ist dies nur die eine Betrachtungsweise der Göttin; häufiger findet sich die andere, bei der sie nach Tödtung des Usiri, von Set abgewendet, durchaus der Usit gesellt ist, dergestalt, daß sie, wie die ausgezogenen Texte zeigen, als selbständige Göttin kaum noch hervortritt. Nun theilt sie die Klagen der Usit und ersetzt diese wol auch bei Ernährung und Auferziehung des jungen Hor. Von der spätern Sage, daß Usiri mit ihr den Anpu erzeugt habe, weiß die klassische Zeit nichts.

Ihre Zeugnisse geben auch keinen Anhalt dafür, daß man sie unter einer Naturerscheinung, etwa dem Sonnenuntergange oder dem Zwielichte, sich vorgestellt habe. Nebt'hat ist, wenn wir es schon hier sagen dürfen, das zuerst dem Set verhaftete Bewußtsein, das sich nach Tödtung des Usiri jenem ab- und diesem zugewendet, und ebensowenig in etwas rein Natürlichem angeschaut werden konnte, wie das Wesen ihrer göttlichen Geschwister.

Bei ihr stimmen Name und Schriftzeichen völlig zusammen. Das Zeichen für „Herr", neb, mit dem weiblichen Lautzeichen für t, also nebt, heißt „die Herrin" und hat hat das Zeichen und die Bedeutung für „Haus". In der älteren Zeit steht das Zeichen für nebt, ein Korb, meist vor oder in dem Viereck des Hauses, in der Folge unmittelbar über diesem. Der Name bedeutet also „die Hausherrin, die Hausfrau", und wurde so auch im gewöhnlichen Leben jeder Frau gegeben. Es liegt kein Beweis vor, daß er für die Göttin eine sonderliche Bedeutung gehabt.

Das Bild der Nebt'hat zeigt ein junges wolgestaltetes Weib, das auf dem Kopfe die Hieroglyphe ihres Namens, in einer Hand das Lotosblumenscepter der Göttinnen, in der anderen das Lebenszeichen hat. Man findet sie auch mit Usit so dargestellt, daß beide den zwischen ihnen stehenden jugendlichen Hor an den Händen halten. In Bildern, welche den Usiri auf seinem unterweltlichen Throne zeigen, stehen meist die beiden Göttinnen hinter ihm.

Oftmals heißt das göttliche Schwesternpaar in Beziehung auf den getödteten Usiri „die beiden Klagefrauen", haïti, und ein Papyrus des Berliner Museums enthält den Klagegesang der Göttinnen, wie er einer bestimmten Kultushandlung zu Grunde lag. Obgleich die Handschrift aus recht später Zeit stammt, dürfte sie im wesentlichen doch Altüberliefertes bewahrt haben. Was nachstehend daraus mitgetheilt wird, konnte in Ermangelung des Originals nur aus der Uebersetzung de Horrack's geschöpft werden, die aber in der nachgebesserten englischen Ausgabe (Records of the past. II. 113 ff.) wol Vertrauen verdient. Usit und Nebt'hat lassen sich abwechselnd vernehmen, und die Erste beginnt:

„Komm zu deiner Wohnung, komm zu deiner Wohnung,
Gott An" (ein Beiname des Usiri), „komm zu deiner
Wohnung!
Deine Feinde sind nicht mehr.

O herrlicher Herrscher, komm zu deiner Wohnung!
Siehe mich an, ich bin deine Schwester, so dich liebt;
Bleibe nicht ferne von mir, schöner Jüngling! . . .
Ich sehe dich nicht mehr,
Mein Herz ist voll Grames um dich.
Es suchen dich meine Augen,
Ich suche deinen Anblick.
Wird es lange sein, ehe ich dich sehe? —
Dich sehen ist Seligkeit. . . .
Gutes Wesen, Gerechtfertigter,
Komm zu deiner Schwester, komm zu deinem Weibe! . . .
Stillherz, komm zu deiner Gattin!
Ich bin deine Schwester von deiner Mutter;
Nicht scheide dich selber von mir!
Götter und Menschen schauen aus nach dir,
Weinen zusamt um dich, wenn sie mich anblicken" u. s. w.

In ähnlicher Weise fährt dann Nebt'hat fort:

„O herrlicher Herrscher, komm zu deiner Wohnung!
Freue dich: vernichtet sind all' deine Feinde.
Nahe sind dir deine beiden Schwestern,
Beschützen dein Todtenbett,
Rufen dich mit Thränen,
Der du hingestreckt bist auf dein Todtenbett . . .
Ich bin Nebt'hat, deine Schwester, so dich liebt.
Dein Feind ist besiegt,
Ist nicht länger da;
Ich bin mit dir
Und schütze deine Glieder immer und ewiglich."

Dann nimmt Usit wieder das Wort. Sie sieht die Seele des Usiri in der Sonnenbarke und im Mondenlichte, preiset ihn demgemäß in mythologischer Ausdrucksweise und schließt die Anrede mit den Worten:

„Der Himmel hat deine Seele,
Die Erde hat deinen Leichnam,

Die Tiefe ist im Besitz deiner Geheimnisse;
Deine Gattin ist Schutz für dich;
Dein Sohn Hor ist König der Welt."

Hierauf ruft Nebt'hat ihn auf, zu seinen verschiedenen Tempeln zu kommen, und Usit schließt mit einer letzten Anrede, die sich insbesondere auf Hor bezieht und später angeführt werden wird. Eine hinzugefügte Vorschrift, welche die Kultushandlung, bei welcher dieser Klagegesang angewandt wurde, lebhaft vergegenwärtigt, sagt:

„Dieses werde vorgetragen an hochheiliger Stätte und man lasse es niemand sehen oder hören außer dem Oberpriester der Bestattung und dem Hohenpriester. Zwei Weiber, schön an Gliedern, die eingeführt worden, lasse man niedersitzen auf dem Boden am Haupteingange der großen Halle. Die Namen Usit und Nebt'hat seien an ihren Schultern geschrieben; krystallene Gefäße mit Wasser seien in ihren rechten Händen und Opferbröde, in Memphis gemacht, in ihren linken Händen. Man lasse sie achthaben auf das, was geschieht zur dritten Tagesstunde und auch zur achten Tagesstunde, ohne abzulassen dieses Buch herzusagen zur Stunde der Feierlichkeit."

Es ist wol anzunehmen, daß der hier vorgeschriebene Feiergebrauch bereits im höheren Alterthume bestanden habe, denn dergleichen pflegt sich überhaupt lange zu erhalten. Inwiefern die Worte des Klaggesanges der älteren Zeit angehören, dürfte nicht leicht zu bestimmen sein. Einzelnes in den von uns übergangenen Stellen kann nicht wol der klassischen Zeit angehören und wird entweder abgeändert oder eingeschaltet sein. Indeß bekommt man immer einen Begriff von der Feier.

Der letzte Gott des ältesten Götterkreises, der „als König über Aegypten regierte", war Hor. Sein Leben — wenn dieser Ausdruck erlaubt ist — theilt sich in zwei Abschnitte.

Der erste reicht von seiner Geburt bis zur Ueberwindung des Set. Nachdem er in verborgener Einsamkeit nach dem Tode Usiri's geboren worden, wurden seine Mutter Usit und Nebt-hat seine Pflegerinnen und Nährerinnen, während er allmählich heranwuchs, bis er selbständig in seiner Kraft hervorging, um das Recht seines Vaters Usiri geltend zu machen und den Set zu bekämpfen, den er dann siegreich außer Macht setzte. Nun tritt er ein in das Erbe seines Vaters als der herrschende Gott, und damit beginnt der zweite Abschnitt, in welchem er als der gereifte, als der „ältere Hor" die Regierung Aegyptens und der Welt führt.

Auch bei ihm wiederholt sich, was schon bei andrer Gelegenheit bemerkt wurde. Als er zu allererst mit seiner vollen göttlichen Macht in das Bewußtsein der Aegypter getreten war, konnten sich ihm natürlich nur die Götter gesellen, welche schon vor ihm entstanden waren. Aber zwischen jener Zeit und der Abfassung unserer ältesten Quellen waren eine Menge jüngerer Gottheiten hervorgetreten, die nun bald neben ihm, bald im Verkehr mit ihm erwähnt werden. Indeß wird man bei näherer Betrachtung der von ihm sprechenden Aussagen finden, daß sich die Erinnerung an seine ursprünglich obherrschende Stellung nie ganz verloren hat.

Die früheste Erwähnung dieses Gottes stammt etwa aus der Mitte des vierten Jahrtausends v. Chr. und befindet sich zu Gizeh in der Grabschrift der Gemahlin des Königs Snefru, Mertitefs, welche dort „dem Hor zugethan" genannt wird. Ist hier auch der Name Hor nur als Ehrentitel des Königs gemeint, so setzt er als solcher doch den Gott, dessen Bedeutung und Verehrung voraus. Daß die folgenden Könige diesen Ehrentitel neben dem „Set" beibehielten, wurde bereits angeführt, und obwol wir von den Königen der drei ersten Dynastien, welche Snefru vorangegangen sind, schriftliche Denkmäler nicht besitzen, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß sie schon lange sich in gleicher Weise der beiden Götternamen als Ehrentitel bedienten.

Die nächsten Aussagen über diesen Gott bieten die Pyramideninschriften. In der Unaspyramide heißt es (42): „Hor, der da streitet wider Set"; und weiterhin (218) wird dem Usiri gesagt: „Du zeugetest Hor nach seinem Namen des «Großen, der da gebeut der Erde und erzittern macht den Himmel»". Erwähnt wird (440) „der Thron des älteren Hor", Hor semsu, womit der Gott zugleich als erstgeborner, mithin als berechtigter Erbe des Thrones, den er nun innehat, bezeichnet wird. Der Kampf um denselben liegt nun hinter ihm. Ferner heißt es (471): „Es umfängt der Doppelhorizont den Himmel für den Hor beider Horizonte, und es schifft der Hor beider Horizonte darauf mit Râ". Mit den doppelten, den beiden Horizonten sind die Stelle des Auf- und des Unterganges der Sonne am Himmel bezeichnet. Aehnlich findet sich dasselbe bei Teta (224). — Versöhnt mit Set erscheint Hor in der Aussage (493): „Hor und Set, an der Hand den Unas, holen ihn gen Himmel". —

Aus dem merkwürdigen und schwierigen Abschnitte 560—566 werde Folgendes angeführt: „Unas kennt ihn" — nehmlich den Vater der Götter — „kennt seinen Namen, ruft an seinen Namen, ruft an den Herrn des Jahres und seinen Namen als «den Streitbaren»; und Hor, der über die weite Ausdehnung des Himmels heraufführt den Râ jeglichen Tag, schiffet ein den Unas und führt herauf den Unas jeglichen Tag. Es kam Unas zu dir, . . . Hor des Ostens. Wolan, gebracht hat dir Unas dein Auge, das große linke der beiden Augen" — den Mond. — „Empfangen von Unas hast du es samt seinem Wasser an ihm, samt seinen Farben an ihm, samt seinen Rinnsalen an ihm und samt dem, was von ihm befaßt wird. Hingenommen hast du es nach deinem Namen des «göttlichen Schutzherrn», aufgethan (?) hast du es nach deinem Namen des «Tages», gesetzt hast du es an deine Stirne nach seinem Namen des «Balsamduftes» . . . Gereinigt werde von dir der Unas, gesalbt werde von dir der Unas . . . Eine

Seele von dir bereite dir, Hor, Herr des Grünsteins:,: :,:, und zwei Hor sind aufgegrünt." Eine Art Erklärung hierzu giebt die (572—575) folgende Stelle: „Götter des Westens, Götter des Ostens, Götter des Südens, Götter des Nordens; ihr vierfältigen, die da umschließen die vier Länder, die reinen; gegeben habt ihr dem Usiri" — Unas — „daß er ausging nach dem Himmel und schiffet auf den Himmelswogen. Sein Sohn Hor ist sein Wegweiser und schützt ihn, giebt ihm, daß er gekrönt wird als großer Gott in den Himmelswogen und verkündiget von Unas: «Gleich ist er Hor, dem Sohn des Usiri; gleich ist Unas dem Gotte Hor dem älteren, dem Sohne der Hat'hor, gleich ist er wie der Same des Seb». Verordnet ist von Usiri: «Gekrönt sei Unas als zweiter Hor!» Und aufgeschrieben ist eine Urkunde darüber von den vier Seelen, die da sind in Anu, für das Buch der großen Götter in den Himmelswogen." — In beiden Stellen ist es Hor, der Unas in die Barke des Râ einführt. Wenn Unas in der ersten dem Hor den deutlich beschriebenen Vollmond, sein linkes Auge, darbringt, so dürfte darin wol die Andeutung liegen, daß der König mit eintretendem Vollmonde gestorben oder bestattet sei. — „Herr des Grünsteins" — des Malachits, Smaragds oder eines andern edlen Steins von dieser Farbe — wird Hor, der Gott alles Leuchtenden und Kostbaren, hier genannt, um das Wortspiel mit dem „Aufgegrüntsein" machen zu können; eine Sprachkünstelei, die häufig schon in diesen alten Texten vorkommt. Wenn nun Hor dort gebeten wird, von sich aus den Unas zu beseelen, so würden dann zwei Hor dasein; so sagt uns die zweite Stelle, wie Hor auf besonderen Befehl des Gottes Usiri dies gethan hat, wie Unas nun gekrönt ist als zweiter Hor. Nothwendig ist also der erste Hor, der Gott Hor, nur Einer, und als der Sohn des Usiri, als der ältere, der Sohn der Hat'hor, wie als Same oder Nachkomme des Seb immer derselbe. Hat'hor vertritt hier die Stelle der Usit, wie das auch sonst vorkommt. Sollte der ältere Hor,

der Sohn der Hat'hor, ein anderer sein als der Sohn des Usiri, so hätte man damit schon zwei Hor gehabt, und der Hor-Unas hätte mithin der dritte Hor heißen müssen.

Die Himmelsleiter, welche Unas hinaufsteigt, wird zwar bei ihm, wie später bei Pepi, von Hor gehalten, doch nicht wie dort in Gemeinschaft mit Set, der hier in andrer Hinsicht erwähnt wird. Denn hier (579–582) heißt es: „Aufgerichtet ist die Leiter durch Râ für den Usiri (= Unas) und aufgerichtet die Leiter durch Hor für seinen Vater, den Usiri (= Unas), daß er hingehe zu seinem Sohne. Der eine von ihnen ist an dieser Seite, der andere von ihnen an jener Seite, und es ist Unas in ihrer Mitte, jetzt ein Gott der reinen Sitze, der hervorgeht in Reinheit. Es erhebt sich Unas durch Hor, es ruhet Unas durch Set, und erfaßt ist seine Hand von Râ; die Seele ist im Himmel, der Leib auf Erden."

In der Tetapyramide wird (26) „die Flamme, welche die Kehle des Râ aushaucht, die Geliebte des Hor" genannt; und von dem unterirdischen Lande Aker, dessen Gebieter Râ ist, wird (82) gesagt: „Sichtbar wird das Angesicht des Hor durch Aker und sichtbar das Angesicht des Aker durch Hor", d. h. durch seinen Eintritt in das Land Aker wird sowol Hor als dieses Gebiet des Sonnengottes sichtbar. Aus beiden Aussagen ergiebt sich, daß in Hor der Gott als Licht gedacht wird, und zwar unabhängig von der Sonne. – Weiterhin (264–268) lesen wir: „Ha, Usiri Teta, erhebe dich! Es kommt Hor, der dich hochhält vor den Göttern. Es liebt dich Hor und vollendet dich. Beilegt dir Hor sein Auge, damit dir öffne Hor dein Auge, daß du sehest mit ihm. Es erheben die Götter dein Angesicht; sie lieben dich. Gemacht wird dir der Uebergang durch Usit und Nebt'hat, ohne daß Hor sich trennet von dir, denn seine Wesenheit (kä) ruhet auf dir von ihm. Gehe hin, empfangen hast du das Wort des Hor; beruhige dich damit. Er hörte ohne dein Anrufen. Gegeben wird von ihm, daß dich geleiten die Götter. Usiri Teta, stehe auf! Es bringt dir Seb den Hor,

der dich hochhält; es findet dich Hor und verklärt sich in dir. Herein führt zu dir Hor" — die Götter —, „die von ihm dir gegeben sind, und sie verklären dein Antlitz. Es legte dich Hor an das Herz der Götter und gab, daß du empfingest alle Kronen" u. s. w. — Dasselbe ist ähnlich wiederholt in der Folge (280 ff.), wie auch bei Pepi I. (34—37).

Ferner wird (278. 279) gesagt: „Ha, Usiri Teta! Hor ist das, was in deinen Händen dich vertheidigt. Sein Leuchten wandte sich zu dir nach deinem Namen des «Horizontes». Hervor geht Râ daselbst; strecke aus zu deinem Schutz deine Arme hinter ihm, hinter ihm! Nicht seine Wunderkräfte sind dein, nicht gegeben hat Hor, daß du (ihm) gleich seist. Gelegt hat dir Hor deine Feinde unter deine Füße und du lebst, gegeben hat dir Hor, daß deine Kinder sich beugen unter dich, ohne sich wegzuwenden, und dich hoch halten."

Wenn (331) geredet wird „von dem Thau des Auges des Hor auf dem Gezweig der Bäume beider Hor, die da sind in den Tempeln", so ist daraus nicht zu schließen, in jenem Alterthume seien zwei Götter mit Namen Hor verehrt worden. Der Hor, dessen Auge den Thau träufeln läßt, ist der überirdische Gott; die beiden Hor innerhalb der Tempel sind die beiden Gestalten desselben, in welchen er entweder als der jugendliche, der Rächer des Vaters, oder als der ältere im Besitze seiner Herrschaft verehrt wurde. Gerade die Zusammenstellung des Gottes Hor mit diesen beiden zeigt, daß man sich wol bewußt war, es handle sich hierbei nur um zwei unterschiedene Stände eines und desselben Gottes und deren gesonderte Würdigung im Kultus. Kannte aber die älteste Zeit sicherlich nur Einen Gott Hor, so konnte diese Besonderung den nachfolgenden Zeiten allerdings Anlaß geben, zwei nebeneinander stehende Hor anzunehmen. Hiervon später.

Daß aber dieser Gott bei Teta (365) „Hor-Aâh" „Hor der Mondgott" genannt wird, kann uns nicht wundern, da wir bereits erfuhren, daß der Mond das linke Auge des Hor sei.

Aus der Pyramide Pepi I. sind folgende Stellen anzuführen (40): „Ha, Pepi! Dein Hingehn ist das Hingehn dieser deiner Mütter; dies Hingehn ist das des Hor bei seinem Hingehn mit dem Hingehn dieser seiner Mütter; es beschleunigen seine Schritte seine Voranschreitenden und treiben ihn zu erscheinen im Osten". Das Hingehn des Hor ist, wie die letzten Worte zeigen, sein unterirdischer Weg gegen den Osthorizont. Dies ist zugleich der Weg seiner Mütter, als welche doch wol Nut, Usit, auch Nebt'hat anzusehen sind, die nun auch Mütter des Pepi heißen, der ebenfalls im Begriff ist, zum Himmel aufzusteigen. Es findet sich keine Auskunft, wer die dem Hor Voranschreitenden sind, doch ist zu vermuthen, daß es Götter oder Genien der Dämmerung seien. — Dem Pepi gilt es, wenn (71) gesagt wird: „Hor, der Sohn des Usiri, giebt ihm seine Klarheit . . . und er wandelt sich in einen Gott". — Daß Hor und Set (125 ff.) nach Beendigung ihres Kampfes sich gegenseitig gereiniget, wurde schon bei Set angeführt. — Weiterhin heißt der Gott (166) bedeutungsvoll: „der Hor der Menschen und der Götter". — Dreimal wird (196) ausgerufen: „Oeffnet die Thore des Himmels, thut auf die Thore der Kühle dem Hor . .; der hervorgeht an jeglichem Tage und sich gereiniget hat in dem Gefilde Aalu!" und beim ersten Male wird Hor genannt „der Hor der Götter", beim zweiten „der Hor des Ostens", beim dritten „Hor der Schefet" — das letzte Wort wissen wir nicht zu erklären, aber die verschiedenen Beziehungen gelten immer demselben Hor und nicht etwa drei verschiedenen. — So ist auch (202) der „Hor der Götter" kein anderer als der eine Hor, der Jugend und Kampf hinter sich hat und mit den übrigen großen Göttern nun in der Barke des Râ und an deren Spitze den Himmel durchfährt.

In der Merenra-Pyramide heißt er (IV^a, 2) „der Hor des Himmels der Tiefe, der göttliche Sperber, der junge Sprößling, den der Himmel gebiert", und wird so in unmittelbarer Verbindung mit dem Morgensterne genannt. Er

geht also der Tagessonne voran. Zuerst aber eignet ihm „der Himmel der Tiefe“, der über der abgründigen Weite der unteren Welt ausgespannte Himmel, von dem er sich aufwärts schwingt als „der göttliche Sperber“, um dann zart hervorsprossend an dem oberen Himmel auszugehen. Er wird also in dem der Sonne vorausgehenden Lichte gedacht. — Dieselbe Inschrift bietet zuerst (Z. 15) den Ausdruck „der kindliche Hor“, Har-chrut, was in späterer Zeit mit dem Artikel „Hor das Kind“, Har-pa-chrut, gesprochen wurde, woraus die Griechen den Namen Harpokrates machten. Es heißt hier: „Ihr“ — der Usit — „Sohn, der kindliche Hor, der schutzlose, durchzieht das Land auf seinen leuchtenden Sohlen und geht hin, zu sehen seinen Vater Usiri“. — Weiterhin (Z. 23) ist dann zu lesen: „Genommen hat Hor das Haus seines Vaters aus der Hand des Bruders seines Vaters, des Set“.

In der Grabschrift des Feldherrn Una, der unter den Königen Teta, Pepi I. und Merenra lebte, findet sich ebenso (Z. 21) zum ersten Male die Bezeichnung „Hor der Herr der Gerechtigkeit“ — Hor neb maât — ein Beiname, der später oft vorkommt.

Ging bei Merenra der kindliche Hor, seinen Vater Usiri zu sehen, so weiß die von König Schabaka erneuerte alte Inschrift von einem späteren Besuche gleicher Art, indem daselbst (Z. 3—8 nach Goodwin's Anordnung) zu lesen ist: „Es war Usiri auf Erden in der Veste Ati in der Nordgegend dieses Landes, da begab sich zu ihm sein Sohn Hor, geschmückt mit der Südkrone und geschmückt mit der Nordkrone, in das Haus des Vaters Usiri mit den Göttern, die vor ihm und die nach ihm waren“. Ati war der Name des neunten unterägyptischen Gaues, dessen Veste oder Hauptstadt, in welcher sich einer der Haupttempel des Usiri befand, Pa Usiri, „Wohnung des Usiri“ hieß, woraus die Griechen Busiris machten. In diesen Tempel, genauer in das innerste Gemach, begab sich Hor; ein Besuch, der jedenfalls nach Besiegung des Set und nach Einsetzung des Hor in die Herrschaft stattfand, da dieser

im königlichen Schmuck und mit vorausgehendem und nachschreitendem Göttergefolge erscheint. —

Das Todtenbuch gedenkt des Hor sehr häufig. Wir verzeichnen nachstehende Aussagen.

Der Verstorbene spricht (1, 7—9) in der Person des T'hut: „Ich bin von deinen Anhängern, Hor, und habe gekämpft für dich. Ausgezogen bin ich auf deinen Namen. Ich bin T'hut, der da Recht verschafft dem Hor wider seine Feinde an jenem Tage des Abwägens der Worte in dem Tempel des Großen von Anu" — des Usiri. Weiter (1, 13—17): „Ich war mit Hor jenes Tages der Einhüllung des Gottesbildes, ich öffnete die Gruft, ich versöhnte den Gott Stillherz, und geheim hielt ich die Geheimnisse von Rostau. Ich war mit Hor bei Zurüstung des linken Armes des Usiri, welcher ist in Sechem… Ich war mit Hor am Tage der Festfeier des Usiri" u. s. w. Bei all' diesen Handlungen war Hor der Handelnde, dem T'hut zur Seite stand. Wenn es aber nach dem Vorherigen heißt, T'hut habe dem Hor Recht verschafft u. s. w., so setzt diese Aussage offenbar voraus, daß nach der Niederkämpfung des Set durch Hor und dessen Anhänger in dem Usiritempel des himmlischen Anu noch ein schließlicher Gerichtsakt über die Ansprüche des Hor stattgefunden habe, bei welchem T'hut dieselben vertreten und durchgesetzt. Was die „Einhüllung des Gottesbildes" betrifft, so ist es richtig, daß an den Usirifesten beim inneren Tempeldienst eine metallene, meist goldene Hohlgestalt des Usiri mit Getreide und Opferkuchen gefüllt, wie eine Mumie eingehüllt und dann in einer Wanne, die das Grab vorstellte, verborgen wurde, — ein frommer Brauch, der an die in vielen katholischen Kirchen übliche Grablegung am Karfreitage erinnert —; sofern der Verstorbene spricht, ist ohne Zweifel auch auf diesen Brauch hingeblickt; sofern er aber den Gott T'hut sagen läßt, er, der Gott habe mit Hor solches gethan, kann es sich nicht auf den nachbildlichen Tempelgebrauch, sondern nur auf den urbildlichen Vorgang

beziehen, und bei diesem war das Gottesbild der göttliche Leichnam selbst. Ohne Zweifel ist dieser Doppelsinn beabsichtiget. Ganz ebenso wird es sich mit dem Zurichten oder Bilden (nezti) des linken Arms des Usiri verhalten, der wol in Sechem, dessen Hauptgott Hor der ältere war, der Sage nach aufgefunden sein mochte. —

Der Verstorbene spricht (8, 5. 6): „Der Kopf des T'hut ist die Vollkommenheit des Hor-Auges, die Auszeichnung des Auges des Hor und glänzt als Schmuck an der Stirne des Râ, des Göttervaters." Befreien wir diesen Gedanken von seiner mythologischen Gewandung, so sagt er: Weisheit und Erkenntniß (Kopf des T'hut) vollendet das Klarlegen und Klarschauen (Auge des Hor) und ist die hervorragende Eigenschaft des höchsten Gottes. In diesem Sinne findet man Hor und T'hut auch so oft verbunden. Indeß knüpft der mythologische Ausdruck den Gedanken auch sofort an die sinnliche Erscheinung, und ließe T'hut auch an den Mond denken, wie seine spätere Besprechung zeigen wird, so kann doch der Schmuck an der Stirne des Râ nur die Sonnenscheibe sein; wie denn auch von Hor an einem andern Orte (125, Schlußrede 8) gesagt wird: „Hor in seiner Sonnenscheibe", was ihn insbesondere als Lichtgott bezeichnet.

Das 17. Kapitel sagt (8. 9) in seinem alten Grundtexte: „Ich bin der gestrige Tag, ich kenne auch den morgenden Tag"; und nachdem ein älterer Erklärer gesagt: „der gestrige Tag ist Usiri, der morgende Tag ist Râ", fügt ein nachfolgender (9. 10) hinzu: „dieser Tag, da vernichtet wurden die Feinde des Allherrn" (Usiri) „und zum König gemacht wurde sein Sohn Hor". — Weiterhin (37. 38) sagt der Verstorbene: „Ich bin Einer von denen, die da sind im göttlichen Gefolge des Hor, die da sprechen über ihn, er liebe seinen Herrn", wozu der Erklärer sagt, es seien dies die vier Begräbnißgenien. — Eine tiefsinnige Stelle (51 ff.), welche den Hor für die einigende Seele des Râ und des Usiri erklärt, übergehen wir hier, um

gehörigen Orts darauf zurückzukommen. — Sodann lesen wir (83—86) im Grundtext: „Er verlieh ihm die Doppelkrone von ganzem Herzen in Chenensu". (Erkl.) „Was ist das? — Der ihm verlieh die Doppelkrone von ganzem Herzen in Chenensu, ist Usiri." — (Grundt.) „Er übertrug ihm die Herrschaft über die Götter an jenem Tage der Einigung beider Lande vor dem Allherrn." (Erkl.) „Was ist das? — Dem übertragen ward die Herrschaft über die Götter, ist Hor, der Sohn der Usit, zum Könige gemacht an Stelle seines Vaters Usiri. Der Tag der Einigung beider Lande ist der Zusammentritt beider Lande zur Bestattung des Usiri." — Chenensu war eine der ältesten Verehrungsstätten des Hor, welcher hier unter dem Namen Harschefi, der starke oder streitbare Hor, verehrt wurde. Die Griechen glaubten in diesem Hor ihren Herakles zu finden und nannten daher die Stadt Herakleopolis. Der ganzen Stelle dürfte übrigens eine Erinnerung aus der ältesten Geschichte der Mythologie zum Grunde liegen. —

Wir kennen bereits die Theilung der Herrschaft zwischen Hor und Set nach Entscheidung ihres Kampfes. Auf sie bezieht es sich, wenn (18, 14—16) T'hut angerufen wird, dem Verstorbenen sein Recht zu schaffen „in jener Nacht des Aufrichtens der Säulen des Hor, festzustellen ihm die Erbfolge in die Besitzungen seines Vaters Usiri . . ." Beim Aufrichten der Säulen des Hor war der Ausspruch des Set zu seinem Gefolge: „Richtet auf die Säulen allhier!" Set nennt sie also nicht Säulen des Hor, läßt sie aber doch von seinem Gefolge aufstellen, und sie sollen offenbar die Gränzen der Gebiete beider Götter bezeichnen. —

Als Gott des Lichts wird Hor abermals bezeugt, wenn es in dem sehr alten 64. Kapitel (40) heißt: „Es ist Hor, von dem bewirkt wird, daß sein Auge leuchtet auf ihm als Morgenhelle"; sowie anderswo (69, 7): „Ich bin Hor der ältere, der aufsteigende Tag". —

In einer ferneren Stelle (78, 16—22) verselbiget sich der Verstorbene mit Hor und sagt: „Wäre es nicht geschehen, daß

Usit geboren den Hor, so ist er aufgesproßt in mir. Ich bin größer, erhabener bin ich als die hohen Verklärten, die verklärt wurden mit ihm. Ich erhebe mich als der göttliche Sperber (Hor), einbalsamirt dem Hor als dessen Seele, um einzunehmen seine Besitzungen vom Usiri in der Tiefe. Sprach das göttliche Löwenpaar (Schu und Tefnut) zu mir: «Das hohe Haupt der Wächter des Hauses für das Kopftuch ist in seinem Abgrunde. Wende um und behalte die Gränzen des Himmels, nun du einbalsamirt worden zur Gestalt des Hor ohne das Kopftuch an dir». Nach deinen Worten sind für dich die Gränzen des Himmels: «ich nehme ein die Besitzungen des Hor vom Usiri der Tiefe, bin der andere Hor». Spricht zu ihm sein Vater Usiri bei Wiederkehr des Tages der Bestattung des Usiri: «Ich gebe dir das Kopftuch durch das göttliche Löwenpaar. Gehe du deinen Gang auf dem Wege des Himmels, geschauet an den Gränzen des Himmels, geschauet an den Gränzen des Horizontes, und es fürchten dich die Götter der Tiefe, sie kämpfen und sie wachen für dich»." — Das Kopftuch (nemmes) war ein Zeichen königlicher Abstammung. Der Verstorbene ist dem Leichnam nach einbalsamirt, der Seele nach gleichgeworden dem Hor; ihm fehlt aber noch das königliche Kopftuch als die Anerkennung des Usiri für seine Eigenschaft als Hor. Er will daher in die Unterwelt, in das Bereich des Usiri, um es von dort zu holen. Das aber wehrt ihm das große Götterpaar, welches Erde und Himmel von einander trennt, weil er nach eigenem Geständniß das Erbe des Hor als anderer Hor in Anspruch nehme, dies aber in den Gränzen des Himmels liege. Durch dasselbe Götterpaar aber schickt ihm Usiri jenes königliche Abzeichen; indem er damit innerhalb der Gränzen des Himmels und des Horizonts seinen Weg beschreibe, würden ihn auch die Mächte der Tiefe fürchten, für ihn kämpfen und wachen. Damit ist zugleich ausgesagt, welches überirdische Gebiet als Erbschaft dem Gotte Hor zusteht.

Das 110. Kapitel zeigt, daß das „Friedensgefilde“ von Aalu mit seinen Arbeiten, Reichthümern und Genüssen aller Art für die Seligen vornehmlich unter der Obhut des Hor steht.

Von einem Paar vereinzelter Hor-Mythen wissen die Kapitel 112 und 113. Es handelt sich in diesen um zwei Oertlichkeiten mythischer Natur und den dazu gehörigen Götterseelen oder Genien, welche zusammen dem Hor von Râ überantwortet werden. Der erste dieser Orte heißt überall Pä. Der Name des zweiten wechselt. Im 112. Kapitel heißt er in den vier alten Urkunden Sep; so auch Kapitel 113 in zweien, während hier eine dritte Chen hat, was ebenso in das Turiner Todtenbuch übergegangen ist. Dies könnte aus einer irrigen Lesung entstanden sein, da die beiden Wortzeichen für sep und che große Aehnlichkeit haben. Auffallend ist es aber, daß sonst immer (20, 4. 5. — 72, 8. — 99, 41. — 40, 10. — 75, 3) neben Pä nicht Sep, sondern Tep erwähnt wird, was mehrmals auch Tepu geschrieben wird. Hier könnte der Wortlaut auf eine Verwechselung schließen lassen. Das Ursprüngliche wird schwer auszumachen sein. Für unser Kapitel bleiben wir bei dem bestbezeugten Sep.

Mit jeder dieser Ortschaften überwies Râ dem Hor zwei jener Genien, die auch als Götter oder als göttlich bezeichnet werden. Es waren dies die vier Begräbnißgenien, deren Namen schon in den Pyramideninschriften erwähnt werden. Unter ihrer Obsorge standen jene inneren Theile des Leichnams, welche vor dessen Einbalsamirung aus ihm entfernt und dann in besonderen Gefäßen, die man Kanopen benannt hat, verschlossen wurden, um sie innerhalb des Grabes aufzubewahren. Jedes dieser Gefäße hatte zum Deckel den Kopf desjenigen Genius, dem der Inhalt desselben angehörte. Auch werden sie in Mumiengestalt mit diesen Köpfen versinnbildet. Der Erste von ihnen — in unserm Texte heißt er überall Mesta, hieß aber im höheren Alterthume, z. B. in der Tetapyramide, und ebenso wieder in den späteren Zeiten, Amset, — dieser hatte einen

Menschenkopf und besorgte Magen und Dickdarm; unter Hapi mit dem Kopfe eines Hundskopfaffen stand der Dünndarm; dem schakalköpfigen Tuaumutef gehörten Lungen und Herz; endlich Leber und Gallenblase dem Kebsenuf mit dem Sperberkopfe. Die Vorstellung dieser Wesen kann offenbar erst mit oder nach der Erfindung der Einbalsamirung entstanden sein, welche jedoch in ein beträchtliches Alterthum zurückgeht und etwa in die Zeit der ältesten Grabpyramiden fallen wird, da man solche „ewige Wohnungen" für die Todten doch wol nur herstellte, wenn diese selbst auch erhalten blieben. Hatte nun, wie wir früher gesehen, Hor für die Bestattung des Usiri gesorgt, so knüpfte sich daran sehr natürlich die Vorstellung, daß unter seinem Schutz die Bestattung jedes Verstorbenen, jedes Usirigewordenen stehe, und so mußten ihm auch die vier Begräbnißgenien zugeordnet werden. Wie dies durch Râ geschehen, erwähnen unsere beiden Kapitel. Dabei zeigt sich, daß Mesta und Hapi mit der Oertlichkeit Pă, Tuaumutef und Kebsenuf mit Sep in Verbindung gedacht wurden. Wir lassen nun das 112. Kapitel (2—14) folgen:

„Wisset ihr, weshalb gegeben ward Pă dem Hor? Ich, ich weiß das, was ihr nicht wisset. Von Râ gegeben ward es ihm zur Vergütung einer Verletzung in seinem Auge. Das war so. Es sprach Râ zu Hor: «Lasse mich doch sehen, was da geschehen ist in deinem Auge heute.» Und da er es besehen, sprach Râ zu Hor: «Siehe, was ist das da? ein schwarzer Eber!» Und er sprach auf seine Besichtigung: «Halt! noch mehr Verletzung seines Auges, und das Entsetzen wäre groß!» Da sprach Hor zu Râ: «Ganz so ist mein Auge, gleich als ob dieser Schlag gethan wäre von Set auf mein Auge.» — «Halt! das frißt ihm sein Herz», sprach Râ zu den Göttern; «leget ihn auf das Ruhebette seiner Kammer, ob er geneset. Set ist es, der da verwandelt hat seine Gestalt in den schwarzen Eber, und es sieden von ihm die Schläge, die da sind im Auge des Hor.» Und es sprach Râ zu den Göttern: «Ein Abscheu

(wird sein) das Schwein dem Hor, so er genesen ist.» So geschah's, daß ein Abscheu ist das Schwein dem Hor. Da sprach der Götterkreis in seinem Gefolge: «Als Hor war in seiner Jugend, geschahen ihm Opfer von Stieren, von Böcken und von Schweinen; es ist (nun das Schwein) ein Abscheu seinem göttlichen Gefolge.» (Von) Mesta, Hapi, Tuaumutef und Kebsenuf, deren Vater Hor, deren Mutter Usit, sprach Hor zu Râ: «Gieb mir davon die beiden in Pă und die beiden in Sep, als für mich geeignet, daß sie seien mit mir im Ordnen für immerdar.» — Es grünt die Erde, es löschet die Hitze der Gegensatz des Thaues, und es geschieht, daß sein Name ist: Hor auf seinem Lotos.»" Der Verstorbene fügt dann hinzu: „Ich, ich kenne die Seelen von Pă; Hor ist's, Mesta ist's und Hapi ist's."

Sichtlich sind in diesem Kapitel mythologische Erklärungen sehr verschiedener Dinge zusammengeflossen, und in der Erzählung kommt das eine gewissermaßen zu kurz durch das andere. Es handelt sich zuerst um eine astronomische Wahrnehmung, sodann um ein in die Sitte übergetretenes Volksgefühl, endlich um die Verleihung der Begräbnißgenien an Hor.

Wir sahen schon im Vorigen, daß der Mond ein Auge des Hor sei. Wird in diesem plötzlich etwas Schwarzes gesehen, so kann sich dies nur auf eine Verfinsterung desselben beziehen, die einer Verletzung des Mondes gleicht. Hor vermuthet, daß sie von Set herrühre, und Râ bestätigt dies. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß Set überhaupt die Finsterniß bedeute, denn dieser Feind des Hor hat ja nur für diesen Fall die Gestalt eines schwarzen Thieres angenommen. Gelänge es ihm nun aber, dieses leuchtende Auge des Hor gar zu zerstören, so würde das furchtbar für die Welt sein. Râ läßt deshalb den Hor völlig entfernen und auf sein Ruhebett legen, damit er genese. Denn nun, bei völliger Verfinsterung, verschwindet mit dem Mondlichte auch alles Licht — das ist die Entfernung des Lichtgottes. Daß er geneset, daß er mit dem Mondglanz zurückkehret zum Segen und zur Erfrischung der

Erde, wird in dem Schlußsatze ausgesagt. Wenn aber Râ, dessen Sonne nicht am Himmel steht, in das Mondauge des Hor hineinblickt, wenn er die Wiederherstellung desselben vermittelt, so möchte darin wol eine gewisse astronomische, wenn auch nicht Erkenntniß, doch Ahnung sich aussprechen.

Der zweite Punkt ist die Verwandlung des Set in einen Eber. Hat man gesagt, das Schwein sei für unrein gehalten, weil es ein Thier des Set sei, nachdem dieser zur Beschädigung des Horauges dessen Gestalt angenommen, so ist genau das Umgekehrte die Wahrheit. Die Aegypter fühlten denselben natürlichen Widerwillen gegen das Schwein, der sich auch bei den Arabern, Ebräern und andern Völkern findet, und nur deshalb galt es ihnen als ein Thier des Set. Erregte nun im Alterthume jede Sonnen- oder Mondfinsterniß Furcht und Schrecken, so konnte man nicht anders, als eine Verfinsterung des Mondauges des Hor einem Angriffe des alten Feindes dieses Gottes, des schrecklichen und furchtbaren Set zuzuschreiben. Nun zeigt bei den Anfängen einer völligen, oder auch bei einer überhaupt nur geringen Verfinsterung des Mondes der beschattete, von zwei Kreisabschnitten begränzte Theil desselben eine Gestalt, in welcher die erregte Volksphantasie leicht den Umriß eines Schweinskörpers erblicken konnte. Und deshalb mußte Set bei seinem Angriff auf das Mondauge gerade diese Gestalt seines fetischen Thieres angenommen haben. Es ist übrigens ganz nach Art nicht einmal bloß des höheren Alterthumes, die Ursachen widriger Gefühle nicht im eigenen Innern, sondern in Aeußerlichkeiten zu suchen. Und so mußte der Widerwille gegen das Schwein auf die berichtete Weise erklärt und gerechtfertigt werden. Es ist möglich, daß der Aussage der „Götter", dem jugendlichen Hor habe man auch Schweine geopfert, nun aber, da er auch ein Gefolge habe, sei ihm so wie diesem das Schwein ein Abscheu, — daß dieser Aussage die Erinnerung an eine Zeit zu Grunde liegt, da man das verabscheute Thier zum Opfer noch

nicht für unangemessen gehalten. Es kann aber auch sein, daß bei den besondern Opferdiensten für den jugendlichen Hor — von welchem später — auch das Schwein nicht ausgeschlossen war. In diesem Falle, für den urkundliche Aussagen noch nicht vorliegen, müßte die Uebersetzung der Rede der Götter heißen: „Ist es Hor in seiner Jugend, so geschehen ihm Opfer von Stieren, von Böcken und von Schweinen, ein Abscheu seinem göttlichen Gefolge."

Zum Dritten soll der Verstorbene die Kenntniß besitzen, „weshalb Pä dem Hor gegeben worden sei". Auch sagt er sogleich, es sei ihm zur Vergütung oder Entschädigung für die Verletzung seines Auges von Râ gegeben. Nun aber wird dieser von Hor nicht sowol um Pä und Sep gebeten, als um die beiden Brüderpaare in diesen Orten. Beide, die Ortschaften und je zwei Begräbnißgenien, gehören also dergestalt zusammen, daß mit dem einen auch das andere verliehen wird. Obgleich in diesem Kapitel nach seinem Anfange und Schlusse nur von Pä und den dazu gehörigen Mesta und Hapi die Rede sein soll, so ist doch vorauszusetzen, daß Râ auch die Bitte um Sep werde gewähren. Wenn demnach die Vier nun erst dem Hor überwiesen werden, so kann seine Vaterschaft und die Mutterschaft der Usit über sie nicht im eigentlichen Sinne gemeint und beide ihnen nur so zu Eltern gesetzt sein, wie nach der Inschrift im Kuhzimmer Seb zum Vater der Schlangen bestellt wurde. Begehrt Hor sie als immerwährende Gehülfen „im Ordnen" oder Herrichten, so bezieht sich dieses auf die Bestattungen und auf die ihnen überwiesene Obsorge für die inneren Theile der Leichname. Vielleicht soll die Segnung der Erde durch den wiedergenesenen Hor auch ein Zeichen seiner glücklichen Stimmung über die Erfüllung seines Wunsches sein, die man nur aus dem Eingange des Kapitels schließen kann. —

Das nachfolgende 113. Kapitel hat zur Ueberschrift: „Kapitel vom Kennen der Seelen in Sep". Sodann spricht

(1—13) der Verstorbene: „Ich kenne das Geheimniß von Sep: Hor ist's und das ist's, was gethan seine Mutter und bewirkt am Wasser, da sie sprach: «Saget mir, was mir noth ist! Was entfernte von eurem Gefolge den Erstgeborenen?» Da sprach Râ: «Verlust! Es ist mein Usitsohn, und Aufsicht führte seine Mutter für ihn selbst! Herbeigebracht werde uns (der Gott) Sebak, der Herr der Seeen». — Er fischte nach ihm, er fand ihn und es freute sich über ihn seine Mutter Usit. Und es sprach Sebak, der Herr der Seeen: «Nachgesucht habe ich und gefunden habe ich ihr Zerhauenes unter meinen Fingern am Ufer des Wassers. Gefangen hab' ich es in dem Fangnetze und stark ist dieses Fangnetz». Da sprach Râ: «Es sind also Fische heraufgebracht von Sebak, und er fand die Arme des Hor; ihm wurden sie zu Fischen». Und es sprach Râ: «Geheimniß, Geheimniß ob des Fangnetzes! es bringt die Hände des Hor zu ihm. Gezeigt werde um deswillen an dem monatlichen und halbmonatlichen Festtage das Finden der Fische». Siehe, da sprach Râ: «Ich gebe Sep dem Hor an Stelle seiner Arme, um deswillen, daß seine Hände seien in diesem Sep, und ich übergebe ihm ihr Eingeschlossenes an jedem Monat und Halbmonat». Da sprach Hor: «Ich übertrage das Verwahren Tuaumutef und Kebsenuf; dabei überwache ich es. Ich selbst bin Vorsteher, sie stehen unter dem Gotte von Sep». Da sprach Râ: «Gestatte ihnen daselbst, daß sie in der Tageszeit (?) Dienste leisten denen zu Sep, da sie verlangt, daß ihre Leiber seien mit dir». Und es sprach Hor: «Sie sollen sein mit dir und wesen mit mir, daß ich höre den Set, so er ruft die Seelen von Sep. Ich behalte mir vor, daß ich vorangehe den Seelen von Sep»." — Hiernach ruft der Verstorbene: „Oeffne mir und hilf, Hor! Ich kenne die Seelen von Sep: Hor ist's und Tuaumutef ist's und Kebsenuf ist's".

Nach Ueberschrift und Schluß dieses Kapitels soll berichtet werden, wie Râ den schon im vorigen Kapitel geäußerten Wunsch des Hor, ihm auch die Beiden in Sep, also Tuau-

mutef und Kebsenuf mit ihrer Oertlichkeit zu geben, erfüllt habe. Auch hier wird auf einen Mythos Bezug genommen und wir müssen suchen, ihn aus den einzelnen Andeutungen wieder herzustellen. Es ist aber von einem „Geheimniß“ die Rede, was schließen läßt, daß dieses unter Bildlichem und Sinnbildlichem verborgen ist. Fragen wir zunächst, was unter den Händen oder Armen des Hor — denn beides ist hier gleichbedeutend — zu verstehen sei, so ist zu sagen, daß im Aegyptischen die Amtsgehülfen eines Höherstehenden seine Hände genannt werden. Die Vorstellung eines solchen Wesens, das dem Hor bei Todtenbestattungen gedient, auch wol ihrer zwei, wird hier gemeint sein. Sie heißen nun aber „ihr Zerhauenes“, und dies deutet auf Feinde des Hor, das heißt auf Set und seine Gesellen. Fragen wir weiter, wie denn diese Gehülfen oder dieser Gehülfe des Hor in die Gewalt des Feindes gerathen sei, so scheint darüber der spätere Ausspruch des Hor Aufschluß zu geben, wornach Tuaumutef und Kebsenuf bei ihm oder mit ihm sein sollen, damit er es höre, wenn Set sie anrufe. Hor kennt die Stimme des Set. Jener Gehülfe scheint sie nicht erkannt zu haben, als sie ihn zum Wasser rief, um dort seine Dienste zu thun, und so folgte er ihr, wurde von den Feinden überwältigt und zerschlagen. Wie nun Hor in diese Angelegenheit verwickelt worden und in das Wasser gerathen sei, wird nicht angedeutet. Vielleicht begab er sich hinein, um seinen Gehülfen darin aufzusuchen. Genug, auf Veranlassung des Sonnengottes Râ wurde er durch das Netz des Krokodilgottes Sebak, von welchem später zu sagen ist, herausgeholt und seiner Mutter wiedergebracht. Dann, bei seinem nachfolgenden Fischzuge, bringt Sebak auch den zerhauenen Gehülfen des Hor herauf. Wer dieser gewesen sei, was er im Grunde bedeutet habe, das war sicherlich eine Geheimlehre, ebenso auch das Netz. Râ selbst erklärt, daß hier ein Geheimniß sei, und ordnet für die Festtage des Hor eine Kultushandlung an, nehmlich ein Fischefangen, dessen An-

blick dem Volke ein Räthsel, dem Wissenden eine heilige Erinnerung sein soll.

Zum Ersatz für den Verlust überantwortet nun Râ dem Hor mit Sep dessen Inhaber als Amtsgehülfen bei den Bestattungen, und was sie jeden Monat und Halbmonat „eingeschlossen" haben, soll ebenfalls dem Hor überwiesen sein. Es sind dies die ihnen zugehörigen inneren Theile der Leichname, deren Verwahren, buchstäblich „Ansichnehmen", jenen beiden, die nun als Tuaumutef und Kebsenuf genannt werden, von Hor übertragen wird; er selbst übernimmt die Aufsicht, sie sollen unter ihm, nun dem Gotte von Sep, stehen. In der hierauf folgenden Rede des Râ ist das durch „Tageszeit" übertragene Wort noch unerklärt. Es heißt senk und bedeutet mit dem Deutezeichen für Nacht „Finsterniß, Dunkel", hat aber hier das Deutezeichen für Sonne, Licht, Tag, und unsere Uebersetzung dürfte durch die ersten Worte der Erwiderung des Hor bestätigt werden. In dem, was Hor sagt, dürfte die Erinnerung an eine Vorzeit liegen, welche die Verrichtungen, die nun den Begräbnißgenien unterstanden, nur bei Nacht gestattete. „Da sie verlangt, daß ihre Leiber" — heißt so viel, als „daß sie selber seien mit dir". Wenn dann Hor zustimmt, daß sie „mit Râ, dem Sonnengott und mit ihm, dem Lichtgott seien, damit er den Set höre, wenn er die Seelen von Sep rufe", so ist daraus zu schließen, daß Set vorhin das nächtliche Dunkel, d. i. die Abwesenheit des Hor benutzt hatte, um den früheren Amtsgehülfen des Hor durch sein Anrufen ins Verderben zu locken. Eben deshalb behält er sich vor, jenen beiden voranzugehen.

Noch sei hier das 173. Kapitel mitgetheilt, das sich zwar nur in dem Papyrus Nebseni findet, der aber zu den ältesten und besten gehört. An einigen Stellen ist er beschädiget, wodurch kleine Lücken im Text entstanden sind. Wir bezeichnen dieselben durch Punkte, da sie auch nicht einmal mit annähernder Sicherheit zu ergänzen waren. Nur in Z. 8 war dies der Fall.

Die erste Zeile, eine Art Ueberschrift, heißt:

„Lob des Usiri, des Höchsten der Unterwelt, des großen Gottes, des Herrn von Abtu, des immerwährenden Königes, des ewigen Herrschers, des edlen Gottes in Rostau."

Hier wird unter „Abtu" das Abydos der jenseitigen Welt zu verstehen sein, indeß war auch die irdische Stadt dieses Namens eine Hauptverehrungsstätte des Usiri. „Rostau", wie schon früher bemerkt, eigentlich die Eingangsgegend der Unterwelt, wird auch als allgemeine Bezeichnung der letzteren gebraucht.

In der folgenden Zeile (2) wird der Verstorbene Nebseni mit seinen Personalien eingeführt, welcher dann (3—7) in der Person des Hor spricht:

„Ich bringe dir Lobpreis, Herr der Götter, einziger Gott, der da lebt in Wahrheit. Es spricht dein Sohn Hor: gekommen bin ich zu dir, ich huldige dir. Herbeigeführt habe ich dir Gerechtigkeit dort, wo der Kreis deiner Götter ist. Gieb, daß ich sei unter denen, die da sind in deinem Gefolge. Gefället habe ich alle deine Feinde, festgestellt habe ich deine Gottheit auf Erden ewiglich:,:."

Wird hier Usiri der Herr der Götter, ja der einzige wahrhaft lebende Gott genannt, so geht dies über die älteste Auffassung desselben schon hinaus, und es sei deshalb auf den späteren Abschnitt über die „Anfänge weiterer Entwickelung" verwiesen. Mußte dort maât durch Wahrheit übersetzt werden, so in dem Satze „Herbeigeführt" u. s. w. durch Gerechtigkeit; denn Hor will hier sagen, er habe die gerechte Sache des Usiri durch die Besiegung des Set vor dem ganzen oberirdischen Götterkreise dargethan. Mit den Worten: „Gieb, daß ich sei" etc. fällt der Sprechende gleichsam aus der Rolle, denn wol Nebseni, nicht aber Hor konnte den Wunsch haben, unter das Gefolge des Usiri aufgenommen zu werden. In dem letzten Satze, der wieder ganz dem Hor angehört, könnte es auffallen, daß das Wort pautu durch „Gottheit" übersetzt ist. Da aber paut der Ausdruck für den Neungötterkreis und pautu die Mehrzahl

ist, wodurch im Aegyptischen Allgemeinbegriffe bezeichnet werden, so kann hier nur das Gottsein, die Gottheit des Usiri damit gemeint sein. Bedeutsam aber ist es, daß auf Erden die Gottheit des Usiri durch Hor festgestellt oder begründet wird. Es hängt dies zusammen mit einem Verhältniß der beiden Götter untereinander, von dem weiterhin noch zu sagen sein wird.

Nochmals steht hierauf, quer über den senkrecht herablaufenden Sprüchen des Hor folgende Ueberschrift:

„Anreden des Hor an seinen Vater, bei seinem Eintreten, um zu sehen seinen Vater Usiri, und bei seinem Ausgehen von dem großen Heiligthum, um zu sehen ihn und Râ mit dem «guten Wesen», dem Herrn von Täser: siehe, es umarmte Einer den Andern von ihnen, damit er ihn verherrliche dort in der Unterwelt."

Das „gute Wesen", Unnofru, ist natürlich Usiri. Zu übersetzen: „um zu sehen Râ-Unnofru" hindert uns der ägyptische Text, der hinter „sehen" deutlich das „ihn" (su) hat und die beiden Götternamen durch das Vorwort em trennt, durch welches die nächste Beziehung ausgedrückt wird; welche Beziehung hier gemeint sei, zeigt das Folgende, es ist die Umarmung. Ebenso verbietet das „Einer den Andern von ihnen", aus Râ und Unnofru Eine Person zu machen. Auf die „Umarmung" dieser beiden Götter wird an einer späteren Stelle zurückzukommen sein.

Hierauf folgen vierzig Anreden des Hor an Usiri und eine jede beginnt mit den Worten: „Ha, Usiri, ich bin dein Sohn Hor; gekommen bin ich". Dies wolle man im Sinne behalten, wenn wir nun die einzelnen Aussprüche mittheilen, die sich daranschließen:

8. — „vertheidiget . . .
9. — gefället hab' ich deine (Feind)e.
10. — vertrieben hab' ich alles Böse wider dich.
11. — getödtet hab' ich für dich, die dir Gewalt angethan.

12. — ausgerissen hab' ich den Arm der Arglist gegen dich.
13. — gebracht hab' ich dir die Spießgesellen des Set mit ihren Fesseln an ihnen.
14. — gebracht hab' ich die Südorte und dir beigefügt das Land der Nordorte.
15. — eingesetzt hab' ich für dich heilige Opferspenden in Südorten und Nordorten.
16. — geurbart hab' ich für dich die Felder.
17. — bewässert hab' ich für dich die Ufer.
18. — aufgehackt hab' ich für dich den Boden.
19. — gebauet hab' ich für dich die Wasserbehälter.
20. — umgegraben hab' ich für dich die Aecker.
21. — gemacht hab' ich dir ein Schlachtopfer von denen, die arglistig waren gegen dich.
22. — gethan für dich ein Tödten von Stieren und Kleinvieh als dein Schlachtopfer.
23. — reich ausgestattet hab' ich . . . .
24. — gebracht hab' ich . . . .
25. — getödtet . . . .
26. — erschlagen hab' ich für dich Gazellen von den Vierfüßern.
27. — entfiedert hab' ich für dich Fuchsgänse von den Vögeln.
28. — ein Ende gemacht hab' ich für dich deinen Feinden in ihrer Verschwörung.
29. — verheert hab' ich für dich deine Feinde im Heere (?).
30. — gebracht hab' ich dir kühles Wasser von Abu, zu erfrischen damit dein Herz.
31. — gebracht hab' ich dir alle Blüthen.
32. — festgestellt hab' ich deine Gottheit auf Erden dem Râ gleich.
33. — gemacht hab' ich deine Opferbrote in Pă von Spelt und rother Hirse.
34. — gemacht hab' ich dein Bier in Tepu von weißer Gerste.

35. — gebauet hab' ich für dich Korn und Hirse im Gefilde Aalu.
36. — geschnitten hab' ich für dich es dort.
37. — geworfelt hab' ich es für dich.
38. — ich gab deine Seele.
39. — ich gab deine Macht.
40. — ich gab ....
41. — ich gab ....
42. — ich gab die Ehrfurcht von dir.
43. — ich gab deine Machtwürde.
44. — ich gab dir deine Augen und die Doppelfeder auf deinem Haupte.
45. — ich gab, daß Usit und Nebt'hat dich festhalten.
46. — ich besorgte dir das Hor-Auge der Salben.
47. — ich brachte dir das Hor-Auge des Spießglanzes, zu färben dein Auge mit ihm." —

Diese sämtlichen dem Hor in den Mund gelegten Aussagen dürften sehr alt und jedenfalls älter sein als die verschiedenen Ueber- und Beischriften, welche aus ihnen sichtlich ihren Inhalt genommen haben, nicht ohne ihn einer fortgeschritteneren Auffassung anzugestalten. Betrachten wir die Aussagen für sich, so sehen wir, daß Hor Z. 8–13 den Kampf gegen Set für die gerechte Sache des Usiri siegreich beendigt hat. Nach Z. 14 und 15 hat er dann Ober- und Unterägypten für Usiri gewonnen und dessen Dienste daselbst eingeführt, überall aber, nach Z. 16–20, einen geordneten und gesegneten Ackerbau wieder hergestellt; womit er denn das von Usiri vormals begonnene Werk, das von der Herrschaft des Set unterbrochen und gestört worden war, von neuem aufgenommen und durchgeführt hat. Hierauf gedenkt er Z. 21–27 aller der Opfer, die er dem Usiri gebracht, und zuerst des größten, der Hinschlachtung von dessen Feinden, sodann aber der verschiedenen Thieropfer, die er wol sich zuschreibt, da sie auf sein Geheiß dargebracht worden sind.

Dieselben sind unter dem Texte auch abgebildet. Die Lücken im Texte lassen nicht erkennen, ob damit nicht doppeltsinnig auf das Hinopfern der Widersacher angespielt sein soll, was fast zu vermuthen ist, da er Z. 28. 29 auf dieselben nochmals zurückkommt. Für die Uebersetzung von Z. 29 wollen wir nicht einstehen. Richtiger wäre vielleicht: „Aufgeschöpft hab' ich dir deine Feinde, ein Schöpfeimer." Naville übersetzt: «J'ai garrotté pour toi tes ennemis dans des chaines.» Für unsere soeben angegebene Uebersetzung könnte sprechen, daß gleich darauf von offenbar geschöpftem Wasser die Rede ist. Z. 30. 31 zeigen, daß nach dem allen nun eine frohe, glückliche Zeit angebrochen ist. Denn das Wasser von Abu, Elephantine im äußersten Süden Aegyptens, ist jedenfalls sinnbildlich gemeint, und jemanden das Herz kühlen und erfrischen, bedeutet so viel, als ihn völlig befriedigen. Z. 32 kann nicht mehr sagen, als daß Hor die Gottheit des Usiri der Unterwelt auf Erden, d. h. in der Ueberzeugung der Menschen, eben so fest begründet habe, wie die Gottheit des Râ auf der Oberwelt feststeht. Daraus ist denn später die Umarmung der beiden Götter in der zweiten Ueberschrift entstanden. Nach Z. 33—37 hat aber Hor auch für allen Opferbedarf an himmlischer Nahrung aus Pă, Tepu, ja Aalu zum Besten des Usiri gesorgt. Sehr bemerkenswerth ist dann, daß Usiri's Seele, seine Macht der Stärke, die Furcht die er einflößt, die Ehrerbietung die ihm zu Theil wird und noch mehres der Art, was leider im Text zerstört ist, Gaben des Hor an ihn sind, wie dies Z. 38—43 besagen. Und werden dazu Z. 44 noch die beiden Augen und die Doppelfeder des Usiri gezählt, so ist zu bedenken, daß diese beiden Stücke Sinnbilder des Erkennens und der Gerechtigkeit sind; wie denn Z. 45 Usit und Nebt'hat als die Vermittlerinnen genannt werden, welche Usiri im Bewußtsein der Menschen feststellen und ihm damit Dauer verleihen. Bei der Zeitlosigkeit des angewendeten Verbalstammes könnte von Z. 38 bis 45 anstatt „ich gab" auch

„ich gebe" gesagt werden, und so diese wesentlichen Grundlagen von Usiri's Bedeutung in stetiger Gegenwart auf Hor zurückgeführt sein. Da sich nun aber bei all' diesen Aussagen auch die Worte „ich bin dein Sohn Hor" wiederholen, so ergiebt sich, daß Usiri alles, was er ist, jetzt durch Hor ist, welcher selbst sein Dasein nur von ihm hat. Endlich erinnern Z. 46. 47 auch noch daran, daß Hor Sorge getragen für die Bestattung von Usiri's Leichnam. Daß den Salben und dem Spießglanz die Eigenschaft des „Hor-Auges" beigelegt wird, soll, wie wir später sehen werden, nur sagen, daß sie auserwählt und köstlich seien.

Diesen Zeugnissen des Todtenbuches über Hor fügen wir ein ferneres aus den Zeiten der T'hutmes hinzu, das sich mit größerer Heiterkeit dem diesseitigen Leben zuwendet. Es findet sich auf dem schon mehr erwähnten Denksteine des Heerdenaufsehers Amenemha, dessen zweite Hälfte sich durchweg auf Hor bezieht. Nachdem dort von Usit gesagt worden: „Sie gebar einen Erben und säugte das Kindlein in der Einsamkeit; niemand wußte, wo das geschah", — fährt die Inschrift (16—25) fort:

„Sein Arm erstarkte in dem großen Hause des Seb. Der Götterkreis freute sich hoch der beiden Hor, des Usiri und des Sohnes, des tapferen, gerechtbewährten Hor, des Sohnes der Usit, des Erben Usiri's. Es vereinigten sich mit ihm die Höchsten, es anerkannte der Götterkreis den Allherrn selbst. Die Herren der Gerechtigkeit wurden eins, zu wachen über Unfug und Sug im Hause des Seb und die Machtwürde zu geben seinem Herrn, dem das Königthum von Rechtswegen zukam. Bewährt hat Hor seinen Rechtsanspruch. Gegeben ward ihm die Würde des Vaters und hervortrat er mit vollem Stirnschmuck auf Geheiß des Seb. Er überkam die Herrschaft beider Lande und die Südkrone ward gesetzt auf sein Haupt. Er richtet die Welt nach seinem Wolgefallen: Himmel und Erde sind ihm unterthan. Er gebeut den wackeren Leuten,

der erleuchteten Menschheit Tämera's (Aegyptens) und den Ausländischen allen. Der Umlauf der Sonnenscheibe ist unter seiner Obsorge, und Wind, Strom, Jahreszeit, Meer, Fruchtbäume, alles Kraut und Getreide. Der Gott giebt das Feld mit all' seinem Gewächs und Ueberschwang des Bodens; er lässet aufgehn Sättigung und giebt sie allen Ländern. Ueberall ist Frohlocken, die Herzen sind in Wonne, jedermann jubelt, überall gepriesen wird seine Güte. Beseligend ist seine Liebe zu uns, seine Huld umwogt unsre Herzen; groß ist seine Liebe in Allen, und Gerechtigkeit wird ihnen vom Sohne der Usit. Sein Widersacher stürzt in sein Unglück, der Uebelthäter, vor dem Klang (seiner) Stimme; der Gewaltthätige — nach seiner eignen Weise kommt über ihn der Sohn der Usit, wie er vertheidiget hat den Vater. Herrlichkeit, Wolthun ist sein Name; Tüchtigkeit errang ihren Platz; Ausbreitung und Bestand ward seinen Gesetzen. Die Straße ist frei, die Pfade sind geöffnet, zufriedengestellt sind beide Lande. Das Laster schwindet, die Schande weicht, die Erde ist in Frieden unter ihrem Herrn. Gegründet ist die Gerechtigkeit von ihrem Herrn, der da abthut die Missethat. — Freundlich ist dein Herz, gutes Wesen (Unnofer!), Sohn der Usit. — Empfangen hat er die Südkrone, zuerkannt ist ihm die Würde des Vaters innerhalb des Hauses des Seb. Râ sprach, T'hut schrieb, und die göttlichen Oberen waren beides zufrieden. Was dir verordnet hat dein Vater Seb, geschehe gemäß diesem seinem Worte!"

Besonderer Erläuterungen werden diese begeisterten Worte nach allem Früheren nicht bedürfen. Auf Einzelnes wird zurückzukommen sein. Aus dem Klagegesange der Usit und Nebt'hat seien aber noch einige Verse angeführt, die mit den vorstehenden Zeugnissen aus der klassischen Zeit ganz im Einklange sind. Es heißt da:

„Herrlicher Herrscher, komm zu deiner Wohnung!
Komm und siehe deinen Sohn Hor
Als höchsten Gebieter der Götter und Menschen!

Besitz genommen hat er von den Städten und Gauen
Durch die Macht der Ehrfurcht, die er einflößt.
Himmel und Erde sind in Furcht vor ihm.
Deine Genossen, Götter und Menschen,
Sie werden sein" u. s. w. —

In den Jahrhunderten des Herabsinkens hat auch der Hormythos mancherlei Zusätze, Erweiterungen und Wandelungen erfahren, wie dieses namentlich die Inschriften des Tempels von Edfu darthun, von denen Einiges jedoch in der Folge noch angeführt werden wird.

Für die ältere Zeit bezeugen die mitgetheilten Aussagen ein Zweifaches, das rücksichtlich des Verständnisses dieser Göttergestalt von Bedeutung ist. Zuerst dieses, daß Hor die Wiederkunft des ehemaligen Usiri, gleichsam der wieder erstandene Usiri ist. Darum steigt nach Kapitel 75 des Todtenbuchs der Einbalsamirte, d. i. Usiri, empor als der göttliche Sperber, als Hor; und Hor verwandelt sich in die Mumiengestalt, d. i. in Usiri. Darum kommt nach Kapitel 173, 32. 38—44 von Hor die göttliche Verehrung, ja die Seele, die Macht, die Furchtbarkeit, die Würde, die Erkenntniß und Gerechtigkeit des Usiri. Und darum setzt der Denkstein des Amenemha die Verherrlichung des Usiri in der Lobpreisung des Hor nicht nur fort, sondern er nennt auch ausdrücklich den Usiri und den Hor zusammen „die beiden Hor" oder den „Doppelhor" und bezeichnet gegen das Ende den Hor als das „gute Wesen", Unnofer, ein Name, der sonst ausschließlich dem Usiri zukommt, der ihm auch gleich darauf in der hinzugefügten Opferwidmung wieder beigelegt wird. Dieses „gute Wesen" war als Usiri Fürst und Richter der Verstorbenen, als Hor das Haupt, der Obere der Lebendigen, der Götter und Menschen. Je mehr aber diese einzige und höchste Stellung des Hor nur eine Ueberlieferung aus der Zeit sein kann, als er noch der letzte und daher größte Gott der Gegenwart war, um so gewisser ist es, daß der damalige Mythos jene Wesenseinheit der

beiden Götter noch nicht kannte, wenn er dieselbe auch unentwickelt schon in sich trug.

Zweitens aber heißt Hor. als solcher, und zwar schon in sehr alter Zeit, der Herr des Rechten (maât) in Sittlichkeit und Erkenntniß, also der Gerechtigkeit und der Wahrheit, und das machte ihn zum geistigen Prinzip. Heißt er schon bei Unas „der Große, der da gebeut der Erde und erzittern macht den Himmel“, so konnte für ihn dieser „Name“ nur entstehen, indem er als oberster nnd mächtigster Gott, der zuerst den Forderungen des Gewissens und des Nachdenkens entgegenkam, mithin als geistiger Gott, dem Bewußtsein sich aufgedrängt, in ihm die Herrschaft erlangt hatte. Diese seine Grundbedeutung zeigt ihn zugleich als die höchste Entwickelung des ältesten göttererzeugenden Bewußtseins, dessen Götterkreis daher mit ihm nothwendig abschließt. Alle Beziehungen, in welche die Quellen ihn zu Göttern außerhalb des ursprünglichen Neungötterkreises bringen, sind daher auch erst nach jener ältesten Zeit aufgekommen.

Indem wir nunmehr aber einer eigenthümlichen Zwei-, ja Dreitheilung des Hor zu gedenken haben, möge es gestattet sein, durch eine allgemeine Betrachtung dazu hinüberzuleiten.

Religionen, die in vorgeschrittener Zeit von der großen Persönlichkeit eines Stifters ausgehen, erscheinen immer in ihrem Anfange am vollkommensten. Sind sie nach dem begeisterten Werben und Kämpfen ihrer ersten Jünger auf die Menge übergegangen, so strebt diese bald, ihren Gewohnheiten, Neigungen, ja Leidenschaften sie anzubequemen, und je mehr ihr dieß gelingt, um so mehr entfernt sich die Religion von ihrer anfänglichen Höhe und Reinheit. Jede Besserung dieses Zustandes kann nur dadurch herbeigeführt werden, daß von bedeutenden Männern, welche selbst von dem Ursprünglichen erfüllt und ergriffen sind, die Rückkehr zu diesem, die Lossagung von allem ihm Widersprechenden, es Verdunkelnden,

mit Ernst gefordert und durchgesetzt wird, indem sie dem natürlichen Volksgeiste auf diesem Gebiete entgegentreten. Anders bei jenen naturwüchsigen Volksreligionen, zu denen auch die ägyptische gehört. Zwar auch hier sind es immer Einzelne, so oder so Begabte, von denen jeder Fortschritt im guten wie im schlimmen Sinne ausgeht, seien es Priester oder Propheten; allein selbst gebunden und befangen von dem Geiste der Massen, werden sie nur dessen Organe, indem sie bestimmt gestalten und aussprechen, was als unbewußte Forderung im Volke sich bereits ankündigte. Das eigenste Wesen einer solchen, immer mythologischen Religion ist daher ein fortwährendes allmähliches Werden, zuerst aufsteigend bis zu der ihr erreichbaren Vollendung — und in diesem Werden und Gewordensein will ihre wesentliche Beschaffenheit betrachtet und begriffen sein — dann aber wieder herabsinkend bis zu ihrer Auflösung oder Verdrängung. In diesem ganzen Verlaufe wird zwar das Alte bewahrt, weil und sofern es Voraussetzung des Neuen ist, nie aber wird auf das Anfängliche zurückgegangen, nie um seinetwillen später Gewordenes beseitigt. Denn der mythologische Zeugungstrieb, einmal in Bewegung gesetzt, kommt nicht wieder zu Ruhe. Unter seinen Anreizungen wird das Ueberlieferte verwandelt, Neues hinzugefügt, Beides in Verbindung gesetzt, Mißverständniß, Unverständniß des Ursprünglichen ist nicht zu vermeiden, Schwankendes, Widersprechendes mehrt sich, und der Forscher aus einer fremden Nachwelt hat die größte Mühe, besonnen auseinander zu halten, was nicht zusammengehört. Es kann daher nur irreführen, wenn der Darstellung der ägyptischen Mythologie die Quellen aus vier Jahrtausenden ohne Rücksicht auf ihr Alter zu Grunde gelegt werden, gleich als wären die Göttergestalten und Göttersagen in einem so langen Zeitraume stets dieselben gewesen und geblieben.

Die Geschichte des Hor im ägyptischen Bewußtsein ist in dieser Hinsicht besonders bestätigend nnd belehrend.

Die mitgetheilten Auszüge aus den älteren Quellen werden den Eindruck hinterlassen haben, daß dort immer von einem und demselben Hor gesprochen wird, der nur nach drei einander folgenden Zuständen in Betracht kommt. Zuerst ist er das Kind, der jugendliche, der von Usit und Nebt'hat genährt und behütet wird. Sodann herangewachsen und erstarkt, tritt er auf als Vertheidiger der Sache seines Vaters und unternimmt den gewaltigen Kampf gegen Set. Endlich, nachdem er durch dessen entscheidende Ueberwindung sich als den mächtigen und großen erwiesen, wird ihm der Thron des Seb, das ist die Weltherrschaft, und das Königthum über die Götter zuerkannt, und nun ist er der zu Jahren gekommene Hor der Götter, der ältere Hor. Natürlich wird von Hor dem jungen, dem kämpfenden und dem älteren in Bezug auf seine Handlungen und seine Stellung jedesmal ein Anderes ausgesagt.

Unmittelbar vor jenem Götterkampfe beherrschte Set das ägyptische Bewußtsein und in diesem daher die Welt. Nach der von Manetho überlieferten Sage währte seine Herrschaft 350 Jahre; denn die Zeiten der Götter sind andere als die Zeiten der Menschen; eben so lange war Hor aber auch der jugendliche und als solcher ein untergeordneter Gott. Als Bekämpfer des Set war er dieser schon nicht mehr, aber auch noch nicht, was er erst nach dessen Besiegung wurde, der höchste und herrschende der Götter. Nach einer zwar nicht uralten, aber tiefen Anschauung der Aegypter ist jedoch die Vergangenheit eines Gottes auch dessen Gegenwart, weshalb jene sich täglich wiederholt. Darum war Hor der ältere, der König der Götter, doch zugleich der junge, und auch der Kampfheld gegen Set; darum konnte er nach der einen dieser Gestalten an einem, nach der anderen an einem anderen Orte verehrt, und ebenso in den Götterverzeichnissen einmal unter den großen und dann wieder unter den kleineren Neungöttern aufgeführt werden, wobei er immer dieselbe Persönlichkeit, der von Usiri und Usit Erzeugte blieb. Heißt er aber gelegent-

lich ein Sohn des Seb, so ist entweder daran gedacht, daß er der — geistig — wiedererstandene Usiri, oder einfach, daß er ein Nachkomme des Seb ist. Die Unterscheidung seiner drei Stände muß übrigens sehr alt sein, da schon zur Zeit des Königs Snefru, etwa im 34. Jahrh. v. Chr., Hor-ur, d. h. der ältere Hor, als Mannsname vorkommt.

Unter solchen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß die Folgezeit aus den verschiedenen Gestaltungen des einen Hor allmählich drei verschiedene Hor machte, die unabhängig neben einander bestanden. Gedenken wir sogleich der letzten Gestalt des Mythos, wie sie Plutarch überliefert hat.

Im 12. Kapitel seiner Schrift „über Isis und Osiris" weiß er von einem Aruêris, der bei den Aegyptern der ältere Horos heiße. Dieser sei von der Rhea (Nut) nach dem Osiris geboren, und als Vater beider wird einmal Kronos (Seb), ein andermal Helios (Râ) genannt. Nach dem 19. Kapitel ist Horos der Kämpfer ein Sohn des Osiris. Nachdem dieser Horos aber den Typhon (Set) überwunden, habe Isis von dem Osiris, der ihr nach seinem Tode beigewohnt, den unzeitigen und an den unteren Gliedmaßen kraftlosen Harpokrates geboren, welcher — nach dem 68. Kapitel — als Sinnbild des Wortverhaltens und Schweigens den Finger auf den Mund lege. Da nun dieser letzte eben der junge Hor ist, so haben wir hier die drei Hor als drei verschiedene Gottheiten auf das schönste neben einander.

Rücksichtlich des jungen Hor sind indessen ein paar Mißverständnisse untergelaufen, welche zeigen, daß der Gewährsmann Plutarch's entweder kein Aegypter war oder doch die hieroglyphischen Zeichen nicht mehr verstand. Denn das Bild eines Kindes in der Stellung eines sitzenden oder getragenen, also mit gekrümmt vorgestreckten Beinen, bezeichnet als Deutezeichen den Begriff „Kind" oder „Jugend" und folgt in der Regel den Worten „Hor das Kind", wird als Wortzeichen auch wol für „jung" gebraucht. Aus diesem Bilde sind die

kraftlosen unteren Gliedmaßen bei Plutarch entstanden. Legt nun dasselbe Kind den Finger an den Mund, so wird damit angedeutet, daß es noch saugt, noch ernährt werden muß. Dieselbe Handstellung wird auch wol dem Bildnisse des jungen Hor gegeben, um seine Kindheit zu bezeichnen. So weit entfernt ist diese Geberde, auf Schweigen hinzuweisen, daß sie bei dem Deutezeichen eines hockenden Mannes jede Thätigkeit mit dem Munde, auch das Reden, das Wort anzeigt.

Aus den übrigen, zum Theil sich widersprechenden Angaben bei Plutarch hat man vermeint, auch für die alte Zeit, ja für den Anfang, wenigstens zwei verschiedene Hor annehmen zu sollen. Denn Aruêris ist aus Hor-ur, Harpokrates aus Har-pa-chrot, „Hor das Kind" entstanden. Und bestärkt fühlte man sich in jener Meinung, als in zwei Tempeln Oberägyptens Inschriften und Bilder gefunden wurden, welche Plutarch's Angaben bestätigten. In dem Tempel zu Jmbos ist der „ältere Hor" ein Sohn des Seb und der Nut genannt und ihm eine Gemahlin Santa nofert, sowie ein Sohn Pä-neb-tä-pä-chrot, „der Herr der Welt, der junge", zugesellt. Jm Tempel von Edfu heißt der ältere Hor der „Hor von Hut" (alter Name von Edfu oder Apollinopolis magna) und Sohn des Râ, und in einer Jnschrift, die wir bei Râ näher betrachten werden, wird ihm „Hor der Sohn der Usit" als Mitkämpfer gegeben, wo denn nicht bloß der Text sagt, daß beide in ganz gleicher Gestalt erschienen seien, sondern auch auf dem beigefügten Bilde, wo sie einander gegenüber stehen, beide sich durch nichts unterscheiden. Ferner war in einem kleinen Tempel zu Hermonthis die Geburt und Säugung des Har-pä-chrot dargestellt, es wurden dabei sieben Stufen der Entwickelung angenommen und ihm darnach besondere Namen beigelegt; hier aber heißt er ein Sohn des Gottes Mentu und einer Göttin Namens Râ-tauit. Alle diese Tempel sind jedoch erst unter den Ptolemäern erbaut und im ersten Jahrhundert v. Chr. fertig geworden. Sie beweisen, in welche Verwirrung

und Mißbildung der reine alte Mythos bis dahin gerathen war, zeigen aber auch, daß in diesen Punkten Plutarch's Angaben selbst in ihren Widersprüchen mit jener letzten Gestalt der Sage bei den Aegyptern übereinstimmen.

Einige Stellen der alten Urkunden könnten auf jene Zertheilung des einen Hor hinführen. Ihre Art sich auszudrücken, wird die damals übliche gewesen sein und als solche der Nachzeit Anlaß dazu gegeben haben. In dieser Beziehung wurde der Erwähnung der „Oelbaumzweige beider Hor in den Tempeln" bei Teta (331) bereits gedacht und deren Mißverständniß abgelehnt. Im Todtenbuche sagt einmal der Verstorbene in dem alten Grundtexte des siebzehnten Kapitels (51. 52): „Ich bin jene Seele (zweier Götter) zwischen jenem Paar von Zwillingen". Auf die Frage: „Was ist das?" folgt zunächst eine Erklärung, auf die an einem späteren Orte einzugehen ist. Ohne Zusammenhang mit ihr, obgleich nicht als „andere Lesart" bezeichnet, folgt dann eine andere, indem es heißt: „Hor ist es, der Vertheidiger für seinen Vater, und Hor innerhalb der beiden (göttlichen) Augen". Mit diesen zwei Augen können nur Sonne und Mond gemeint sein, und daß Hor, sofern er in ihnen und sofern er Vertheidiger des Vaters ist, dieselbe Persönlichkeit sei, daß eine Seele diese zwei Gestalten von ihm verbinde, spricht mehr für als gegen die Einheit dieser beiden „Zwillinge"; eine Bezeichnung jedoch, die wol zu Mißverständnissen führen konnte. — Wenn endlich der Verstorbene (T. B. 69, 7) sagt: „Ich bin Hor der ältere bei Sonnenaufgang", so trägt dies gar nichts aus. Anfangen mochte ja schon in der Zeit der 18. bis 20. Dynastie jene Trennung des Hor in verschiedene Persönlichkeiten, einen bestimmten Ausdruck aber hat sie in unseren Quellen noch nicht gefunden.

Hat man aber gar angenommen, der „ältere Hor" oder „Hor der Götter" sei ein göttliches Vordasein des nachmaligen Sohnes des Usiri gewesen, so ist nicht zu begreifen, in welche

andere Seinsweise der Erstere dann eingetreten sein solle; überdies würde dadurch in den Kreis der ägyptischen Vorstellungen ein Gedanke hineingetragen, der ihm völlig fremd ist. Wollte man aber einmal von einem vorigen Dasein des Hor sprechen, so ist dies nicht ein höherer göttlicherer Hor, sondern, wie wir gesehen haben, Usiri, der sich in Hor erneuert.

An verschiedenen Orten wurde Hor unter besonderen Beinamen verehrt. So hieß er in Herakleopolis Harschefi, „Hor der tapfere“ oder streitbare, was die Griechen veranlaßte, ihn ihrem Herakles gleichzusetzen. In Edfu und Dendera kommt ein Har-sam-tâui, „Hor der Vereiniger beider Lande“ vor; und eine ähnliche Bedeutung dürfte der Name Har-temâ haben. Die alten Quellen kennen diese Namen nicht.

Eine Nebengestalt des Hor unter dem Namen Supt, abgebildet sowie geschrieben durch einen hockenden Sperber, wurde noch sehr spät in dem arabischen Gau verehrt, kommt aber verschiedentlich schon in den Pyramideninschriften vor. Da er auch in diesen sonst nicht näher gekennzeichnet wird, so dürfte nur eine Stelle aus der Tetapyramide einigen Aufschluß über ihn geben. Aus ihren Inschriften wurde bereits angeführt, daß König Teta als Usiri der Usit, die ihm als die Supt, d. i. als der Hundstern, genahet sei, beigelegen habe. Darauf heißt es (277) weiter: „Hor-Supt ging hervor durch dich als Hor im Hundstern, du verklärtest dich in ihm nach seinem Namen des «Verklärten in Zentru» (?), und er vertheidigt dich nach seinem Namen: «Hor der Sohn und Vertheidiger des Vaters»“. Man sieht, wie sich hier die Vorstellungen von dem jenseitigen Dasein mit der Sternenwelt berühren, und in den Pyramiden der alten Könige ist von deren Versetzung unter die Fixsterne viel die Rede. Der Hundstern ist aber das Gestirn der Usit, der Sahu, d. i. der Orion, das Sternbild des Usiri und gewisse Sternbilder in ihrer Nähe wurden dem Hor zugeschrieben. Die mythologische Meinung der Aussage wäre demnach diese: Der Usirigewordene Teta erzeugte mit der

Stern-Usit einen Stern-Hor, einen Hor-Supt, und wie der Gott Usiri sich verklärte in Hor, so verklärt in diesem Hor-Supt sich Teta und wird dann so auch unter die Fixsterne aufgenommen werden; bis dahin aber ist dieser sein Sohn ebenso sein Vertheidiger gegen die feindlichen Mächte, wie der Gott Hor es war und ist für seinen Vater; denn in jenem Sohn ist ebenso Hor, wie in Teta Usiri. Es ist indeß immer schwierig, sich in solchen Vorstellungen der Alten zurechtzufinden. — Bemerkt sei übrigens noch, daß unter den Wandelsternen Mars, Jupiter und Saturn Sterne des Hor waren, während Venus der Usit angehörte.

Die Naturerscheinung, unter welcher Hor gedacht wurde, war nicht sowol die Sonne, auch nicht die morgendlich wiederkehrende, als vielmehr das strahlende Licht, das freilich seinen Sitz in der Sonne hat und auch von ihr ausgeht. Im Todtenbuche (125, Schlußrede 8) heißt der Gott daher auch: „Hor in seiner Sonnenscheibe" und der Verstorbene sagt (66, 2. 3): „Ich bin Hor, der da ausgeht vom Auge des Hor", d. i. von der Sonne. Denn hier, wie unzähligemal in den Quellen, heißt die Sonne als leuchtende „das Auge des Hor", so z. B. Todtenbuch 64, 40: „Hor hat gemacht, daß sein Auge leuchtet auf ihm, um zu erleuchten die Erde". Daß auch der Mond ein Auge des Hor war, und zwar das linke, haben wir schon gesehen.

Was der Gott des herzerfreuenden Lichtes Preisenswerthes spendete, wurde daher auch als Gabe seines Auges betrachtet. Treffend sagt Brugsch (W. B. VI. 110): „Das Horus-Auge ist der eigentliche Urquell alles Guten, Schönen und Reinen in der Welt, besonders mit Bezug auf alles, was den Tempeldienst und die Bedürfnisse desselben bis zu den Opfern hin betrifft. Alle guten Erzeugnisse des Erdbodens hängen mit dem Horus-Auge eng zusammen und werden ohne Rücksicht auf ihre besondere Erzeugung ganz allgemein als Horus-Auge bezeichnet". Dies ist um so mehr der Fall, je höher man in

das Alterthum hinaufgeht. So werden in der Unaspyramide bei Erwähnung der einzelnen Bestattungsgebräuche als „Horauge“ benannt: Butter, Wasser, Opferkuchen, Weißwein, Bier, Harz, Oel, Räucherwerk, Spießglanz u. a. m. Das erklärt auch die beiden letzten Aussprüche des oben mitgetheilten 173. Kapitels des Todtenbuches. Von allen jenen Dingen heißt es mitunter, sie seien vom Horauge gekommen, und so wird es allgemein zu verstehen sein. Das schöpferische Licht hat sie hervorgebracht.

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß einzelne Bezeichnungen und Redensarten, welche mit heiligen Handlungen verknüpft sind, allen Wandel der Zeit überdauern. Finden wir nun, daß in der geschichtlichen Zeit die Sonne auch das Auge des Tum, des Râ, ja des Schu, später sogar verschiedener Göttinnen genannt wird, daß aber diese Ausdrücke bei der Bezeichnung von Gegenständen der Feiergebräuche die uralte Benennung als „Horauge“ nie zu verdrängen vermocht haben, so ist auch daraus auf das höhere Alterthum des Horauges, mithin des Hor, zu schließen, und in jener Urzeit, als Hor noch der letzte und höchste Gott war, muß die Sonne selbst auch nur als sein Auge bezeichnet und verehrt worden sein, bis dann der Sonnengott als der höhere sich des Bewußtseins bemächtigte.

Da nun das Licht am Erdrande Morgens der Sonne vorauseilt, Abends ihr nachfolgt, so wurde Hor auch als Har-'m-achuti, „Hor beider Horizonte“ bezeichnet, vorzugsweise aber als Har-'m-achu, „Hor des Horizontes“, Gott des Tagesaufganges verehrt. So wurde ihm wahrscheinlich schon Jahrhunderte vor den großen Pyramiden neben einem uralten Tempel der Usit das Bild des riesenhaften Mannlöwen gewidmet, den man Sphynx zu nennen pflegt, der ägyptisch Hu genannt wurde, und der genau nach Osten blickend, aus lebendigem Fels gehauen, die Pyramiden hinter sich hat. Der liegende Löwenleib mit dem Menschenkopfe, 172 Fuß lang

und 64 Fuß hoch, sollte ein Sinnbild der Macht und Hoheit dieses Gottes sein.

War nun Hor im Gegensatze zu den älteren Göttern der eigentlich geistige Gott, so konnte keine Naturerscheinung ihm mehr entsprechen als das Licht. Ist doch das Licht im Weltsinnlichen, was der Geist im Uebersinnlichen; beide sind die Bedingungen des Erkennens, Unterscheidens, Urtheilens, ferner der Wärme, der Fruchtbarkeit und was sich noch alles für diese Uebereinstimmung beibringen ließe. Es war daher nur natürlich, daß die ägyptischen Urväter, bei denen Denken wie Reden sich durchaus sinnlich vermitteln mußte, das auftauchende Bewußtsein von einem geistigen Gotte und die Erscheinung des himmlischen Lichtes in eine Vorstellung zusammenfaßten. Denn Bewußtsein ist keine Erkenntniß, es ist nur die Beziehung auf ein innerlich Wahrgenommenes. Als sie aber die noch erkenntnißlose Wahrnehmung des geistigen Gottes aus sich hinausversetzten als Lichtgott, mußte dieser von selbst der höchste und der König aller älteren Götter werden.

Im Einklange damit bedeutet der Name Hor „den Oberen, den Hohen"; worin zugleich die Erinnerung an jene Zeit niedergelegt ist, da er auch für die Götter der obere, der höchste war. In dem mächtig emporfliegenden Sperber, der dann scharf herabblickend droben im himmlischen Lichte ruhig schwebt und kreiset, sah man ein faßliches Gleichniß dieses Gottes, so daß auch wol er selbst, wie wir schon hörten, „der göttliche Sperber" genannt wurde. Er hat daher, auch wenn er in Mannesgestalt versinnbildlichet ist, immer den Sperberkopf. Nur als der jugendliche, als Säugling oder als schöner Knabe mit der seitlich herabhängenden Jugendlocke, wird er ganz menschlich dargestellt. So sieht man ihn wol von Usit und Nebt'hat geführt, oder auch triumphirend auf Krokodilen stehen. Als älterer Hor hat er auf dem Sperberkopfe die ägyptische Doppelkrone. Zahlreich vorhanden sind kleine Standbilder der Usit, die das Kind Hor auf dem Schoße hat.

Das Schriftzeichen für Hor ist in der Regel der stehende Sperber, der auch wol eine Geißel trägt, wenn er den Götterkönig bezeichnen soll. Mitunter wird der Name auch durch den Menschenkopf in der Vorderansicht oder durch das Zeichen einer Straße ausgedrückt, welche beiden Zeichen nicht nur mit dem Namen des Gottes gleichlautend waren, sondern auch mit dem Begriffe des Oberen, des Hohen zusammenhingen. Die Thatsache, daß mit Hor die älteste Mythenbildung abschloß, war für die Nachwelt so bedeutend geblieben, daß sie später auch den Gattungsnamen „Gott" für die Lichtgötter öfter mit dem Sperber schrieb, der dann nicht Hor, sondern nuter, „Gott", zu lesen ist.

Als Gemahlin wurde dem Hor die Hat'hor gesellt. Ob das schon in ältester Zeit geschehen sei, ist fraglich, doch läßt sich vermuthen, daß sie nicht lange nach Hor aufgekommen sei, da ihr Ursprung das den Gott mit freudiger Zuneigung aufnehmende und umfassende Bewußtsein ist. Dies bezeugt auch ihr Name, sowol in der Sprache als in der Schrift. Denn hat heißt „Haus, Wohnung", Hat-Hor also „Haus oder Wohnung des Hor", und dem entsprechend stellt ihr Schriftzeichen ein Haus dar, in welchem Hor als Sperber steht. Indeß muß es auffallen, daß sie in den Verzeichnissen der großen Neungötter aus dem alten Reiche nicht erwähnt wird, auch nicht bei deren einzelnen Anrufungen in der Unaspyramide, wo doch Tefnut, Nut, Usit und Nebt'hat nicht fehlen, daß sie in den Pyramidentexten sehr spärlich, in den bis jetzt veröffentlichten nur viermal genannt wird und auch im Todtenbuche nicht häufig vorkommt. Wollte man dies daraus erklären, daß die Göttin mehr eine diesseitige gewesen sei, so gilt doch das Gleiche von andern Gottheiten, die in den Gräbertexten oft genug erwähnt werden.

Gleichwol ist nicht zu bezweifeln, daß die Verehrung der Hat'hor in ein sehr hohes Alterthum hinaufgeht. In dem

Hat'hortempel zu Dendera — dem ägyptischen Tantarer, das mit heiligem Namen Ant hieß — entdeckte Dümichen folgende Inschrift: „Gefunden wurde der große Bau von Ant in alter Zeichnung, gezeichnet auf zubereiteter Thierhaut zur Zeit der Hor-Nachfolger, gefunden im Innern einer Mauer des königlichen Palastes zur Zeit des Königs Merirâ, des Râ-Sohnes und Herrn der Kronen, Pepi (I.)". Da die Zeit der Hornachfolger die vorhistorische ist, so wäre hiernach der erste Hat'hortempel zu Dendera etwa im fünften Jahrtausend v. Chr. erbaut. Nun wird zwar an einer andern Stelle gesagt, König T'hutmes III. habe den Tempel wiederherstellen lassen „nach Auffindung einer alten Zeichnung aus der Zeit der Königs Chufu", und man hat diesen Aufriß mit dem ersterwähnten für denselben gehalten. Allein Chufu regierte mindestens 700 Jahre nach den letzten Hornachfolgern und wird nie unter dieselben gerechnet. Es muß mithin von zweien, zu verschiedenen Zeiten angefertigten Rissen die Rede sein. Vermuthlich unternahm Chufu einen Neubau des Tempels, ließ dafür einen neuen Riß nach dem alten anfertigen und dann den letzteren einmauern. Die glaubwürdige Ueberlieferung auf einem Denksteine aus späterer Zeit, den aber de Rougé und Brugsch nur für die Erneuerung eines sehr alten, nahezu gleichzeitigen halten, sagt von König Chufu: „Er machte seiner Mutter Usit, der göttlichen Mutter Hat'hor, heilige Gefäße, deren Gestaltung wiedergegeben ist auf dem Denkstein; er gab ihr heiliges Eigenthum von Neuem, baute ihren Tempel von Stein und wiederum fand er alsdann die Götter in ihrer (der Göttin) Wohnung". Schwerlich ist hier der Hat'hortempel zu Dendera gemeint. Wenn es aber betont ist, daß er jenen Tempel von Stein erbaute, so wird es sehr wahrscheinlich, daß der frühere nur aus Ziegeln erbaut war, und daraus dürfte auch der erste Hat'hortempel zu Dendera bestanden haben, den Chufu dann ebenfalls durch einen Neubau aus Stein ersetzte. Denn einen Riß für denselben wird er zu seinem bloßen Vergnügen nicht

haben zeichnen lassen. Es ist wol nicht zu bezweifeln, daß die Verehrung der Hat'hor bis in die vorhistorische Zeit zurückreicht.

Merkwürdig ist es, daß die Inschrift des Denksteins schon diejenige Verschmelzung der Usit und der Hat'hor ausdrücklich enthält, die uns später nicht selten begegnet, und dann meist die eine Göttin für die andere eintreten läßt. Es ist, als ob man gefühlt hätte, daß das als Göttin hinausversetzte göttererzeugende Bewußtsein dasselbe sei, ob man es als Usit mit Usiri oder als Hat'hor mit Hor verbunden.

Eine solche Vertauschung der beiden Göttinnen begegnet uns sogleich in der Unaspyramide, wo (574) der König „ein Gleichniß des älteren Hor, des Sohnes der Hat'hor" genannt wird. Da zu jener Zeit Hor, wie er auch bezeichnet werde, immer dieselbe Persönlichkeit war, so folgt daraus, daß Hat'hor hier lediglich die Stelle der Usit vertritt.

Von dem verklärten Teta heißt es in dessen Pyramide (43): „Selig, die da sehen den Teta anthun zu Anfang jegliches Tages sein Schurzgewebe auf ihm von Hat'hor!" Und wird zu Râ, als Teta der Gottheit desselben theilhaftig geworden ist, gesagt (337): „Teta ist dein Auge am Vorderhaupte der Hat'hor", so ist die Sonne als Stirnschmuck der Göttin gedacht. — In der Pepipyramide ist das Kapitel, welches des Schurzgewebes von Hat'hor erwähnt, lediglich wiederholt.

In den bisher veröffentlichten Inschriften der Pyramide des Merenra wird der Name der Göttin nicht genannt; indeß lesen wir dort (IV[a], 4) eine Anrede an Hor, zu dem gesagt wird: „Gieb dem Merenra deine beiden Singer, gewürdiget, daß sie von dir gegeben wurden der Herrlichen, der Tochter des großen Gottes, als der Erschließerin des Himmels für die Erde"; womit unzweifelhaft Hat'hor gemeint ist, welcher dadurch eine bedeutsame Eigenschaft beigelegt wird.

Gehen wir über zum Todtenbuche, so wird dort (35, 2) gesagt: „Ah Schu! . . . deß Arm umfangen ist von dem Ge-

wande der Hat'hor!“ Um dies zu verstehen und daraus weiter zu schließen, müssen wir uns erinnern, daß Schu, der Gott des Luftkreises, so vorgestellt wurde, daß er Nut, die Göttin der Himmelswölbung, mit emporgestreckten Armen stützt. Wenn dabei sein Arm von dem Gewande der Hat'hor umfangen ist, so ergiebt sich, daß dieses Gewand und damit die Göttin selbst gedacht wurde als unmittelbar unter der Himmelswölbung und oberhalb des Luftkreises befindlich. Ihr Gewand war wol das Blau des Tageshimmels, welches den Sternenhimmel verhüllte. — In einem anderen Kapitel wird beschrieben, wie eine feindliche Macht sich dem Aufsteigen des Râ widersetzen will, und wie die in der Sonnenbarke befindlichen großen Götter einander zum Kampfe gegen dieselbe mahnen. Dabei ruft auch Hat'hor (39, 17) aus: „Ergreifet die Schwerter eures Zornes!“ Und als das Ungethüm besiegt ist (39, 22) „erhebt sich Seb, die Ehrfurcht des Götterkreises, um entgegenzueilen der Hat'hor“. Bei Aufgang der Sonne erhebt sich gleichsam die Erde, um das siegreiche Himmelblau zu begrüßen. — Als der Verstorbene vergöttlichet ist, und jedes seiner Gliedmaßen das Wesen von einem bestimmten Gott erhalten hat, sagt er (42, 5): „Meine Augen sind von Hat'hor“, mithin so hell und klar wie der Tageshimmel. Ein andermal (82, 8) sagt er: „Meine Kehle ist von Hat'hor“, was sich wol auf das reine und leichte Athmen bezieht, das da droben vorausgesetzt wird. — Dann wieder (68, 9. 10): „Ich sitze unter den Zweigen der Palmen in der Nähe der Hat'hor, da wo die Sonnenscheibe Raum hat durch sie“. Die letzteren Worte sind wieder für die Naturerscheinung der Göttin bemerkenswerth. Mit den ersteren ist im Einklange, wenn es (82, 3. 4) heißt: „Ich esse sie (die geopferten Brote) unter der Blätterbelaubung des Baumes der Hat'hor, meiner Herrin“. — In einem Kapitel, das die Ueberschrift hat: „Vom Sein in der Nachfolge der Hat'hor“, sagt der Verstorbene (103, 4): „Ich bin ein würdig Bestatteter, Reiner, der da preiset und

fröhlich ist :,: ich bin in dem Gefolge der Hat'hor". Ein Reiner (âb) bezeichnet auch einen Priester und „der fröhlich ist" (ahi) einen solchen, der bei priesterlichen Aufzügen mit Schütteln des Sistrums seine Freude bezeugt. — Wenn er ferner (91, 4) sagt: „Gemacht habe ich den Weg nach dem Orte, woselbst Râ und Hat'hor sind", so weiset dieses Beisammensein der beiden Gottheiten abermals auf den lichten Himmel. — Anderswo (108, 15) heißt es: „Ich, ich kenne die Seelen des Westens; Tum ist's, Sebak ist's der Herr des Geburtslandes (der Sonne), und Hat'hor, die Herrin am Abend". Hier ist sie die noch Licht Enthaltende, während der Tag sich schon zu Ende neigt. — Daß „Hor der Sohn der Hat'hor" genannt wird, kommt (166, 4) noch einmal vor und ist oben erläutert. Zu bemerken ist, daß Hor an dieser Stelle nicht als „der ältere", sondern allgemein genannt wird. — In einem der späteren Kapitel des klassischen Todtenbuchs werden in einer Aufzählung der Götter (171, 2) der „Hor beider Horizonte und Hat'hor im Großhause"; wobei unter dem Großhause oder der großen Wohnung doch wol der weite Himmelsraum zu verstehen sein möchte.

Alle diese Aussagen bringen uns die Vorstellung von einer schönen, freundlichen und heiteren Göttin. Dagegen giebt die Inschrift des Kuhzimmers im Setigrabe, deren bereits gedacht wurde, ein ganz anderes Bild von ihr. Zwar heißt sie dort „das Auge" des Râ — was in etwas daran erinnert, daß bei Teta das Auge des Râ am Vorderhaupte der Hat'hor war — aber es wird Folgendes erzählt.

Zur Zeit, als Râ schon lange auf Erden als König regiert hatte und gealtert war, fielen die Menschen von ihm ab und widerredeten ihm. Da berief er die älteren Götter und berieth sich mit ihnen. „Sie sprachen (l. 12 f.): «Laß hingehen dein Auge, und es erschlage sie dir, die sich verschworen zu Bösem. Niemand ist ihm voraus, sie dir zu schlagen. Herabsteige es als Hat'hor!». So ging diese

Göttin und sie tödtete die Menschen auf dem Gebirge. Und es sprach die Majestät dieses Gottes: «Komm in Frieden, Hat'hor! Gethan hat sie das Werk, das mich trennte von ihr». Sprach diese Göttin: «Bei deinem Leben! Hatte ich Macht über die Menschen, war es süß für mein Herz»." — Nun läßt Râ siebentausend Krüge Bier bereiten, mit dem Blute der Menschen vermischen und bei Nacht nach allen Seiten ausgießen auf die Felder (l. 23 f.): „Ausging diese Göttin am Morgen und fand dieselben überfluthet. Fröhlich ward ihr Angesicht darüber. Sie nahm es zum Trinken und fröhlich wurde ihr Herz. Zurückkam sie berauscht und nicht gewahrte sie die Menschen" — nehmlich diejenigen nicht, welche Râ als getreubewährte erkannt hatte und fortan beschützen wollte.

Schon im Anfange dieses Berichtes wird zweimal von dem „Auge des Râ" gesprochen; so, wenn Râ (8, 9) sagt: „die Menschen entstanden aus meinem Auge"; und wenn der Gott Nu (11) sagt: „groß ist die Furcht vor dir, daß da sei dein Auge auf den Verschwörern gegen dich". In beiden Fällen kann von der Göttin Hat'hor noch nicht geredet sein. Erst das zur Erde herabsteigende Auge des Râ wird von den alten Göttern „als Hat'hor" bezeichnet und kehrt demnächst als diese Göttin zurück. Sollte das vielleicht auf eine Sage von einem solchen Ursprunge der Göttin zurückdeuten? Anzunehmen, daß sie als Liebling des Sonnengottes dessen „Augapfel" genannt wurde, verbietet doch der Zusammenhang. War sie aber ursprünglich das Auge oder im Auge des Râ, wie man sich das auch vorstellen mochte, so mußten auch die Gottesfeinde in Furcht gerathen, daß dieses Auge auf sie gerichtet sei. Hervorgegangen aber als Hat'hor, bringt sie ihnen Tod und blutigen Untergang, und das mit Lust, ja sie berauscht sich mit ihrem Blute.

Eine solche Vorstellung von der Göttin widerspricht so sehr allen Aussagen über sie aus historischer Zeit, daß sie

nur als ein Ueberrest aus dem hohen Alterthume angesehen werden kann; vielleicht sogar aus einer Zeit, da der Sonnengott noch nicht der höchste und herrschende war. Die Sage von ihrer Entstehung aus dem Auge desselben müßte dann jünger sein. Doch ist es auch denkbar, daß die Hat'hor erst nach Râ ins Bewußtsein getreten wäre und dann erst, gerade als Auge dem Lichte, als das Lichtaufnehmende, als das Sehen dem Lichtgott, als Hat'hor dem Hor zugesellt worden wäre, und darnach allmählich und eben durch diese Verbindung sich in die heitere und beglückende Göttin der Folgezeit umgewandelt hätte. Dies dürfte auch das Wahrscheinlichere sein. Nach dieser Umwandlung konnte ein Mythos, wie der aus dem Setigrabe berichtete nicht mehr entstehen.

Wurde sie nun schon bei Merenra die Herrliche oder Schöne, Gute, nofert, genannt, so wurde sie seitdem immer mehr die Göttin der Liebe und Freude. Zur Zeit T'hutnus III. hieß ihr heiliges Schiff: „Größe der Liebe". In den Jahrhunderten des Verfalls wurde ihr Dienst immer allgemeiner und ausschweifender. Unsere Aufgabe ist nicht, ihn bis dahin zu verfolgen, indeß sei hier bemerkt, daß ihr noch zu den Zeiten der Ptolemäer und Römer der schöne Tempel zu Dendera erbaut wurde, der erst unter Trajan zur Vollendung kam, und daß sie in dessen Inschriften noch gepriesen wird als „das Auge des Râ", dann aber als „die Herrin aller Götter, die Erstgeborne von Anbeginn, deren Gestalt glänzender ist als des Machthabers der Götter", ferner als „die Herrin der Sättigung, des Gesangs zur Harfe, des Kranzes, des Tanzens und Springens, des Scherzes", als „die Weingöttin beim Wein" u. s. w. Kein Wunder, daß Diodor in ihr die ägyptische Aphrodite sah.

In dem Tempel zu Dendera und dem fast gleichzeitigen des Hor zu Edfu wird ein Sohn des Hor und der Hat'hor erwähnt Namens Harsamtäui „Hor der Vereiniger beider Länder", nehmlich Ober- und Unterägyptens. Die ältere Zeit kennt ihn nicht.

Bis in das höhere Alterthum dürfte sich auch der Brauch erstreckt haben, daß der Hor von Edfu und die Hat'hor von Dendera, das heißt ihre Bilder sich gegenseitig mit großen Feieraufzügen vermittelst des Nils Besuche abstatteten. Näheres darüber aus der klassischen Zeit ist leider noch nicht aufgefunden.

Die späteren Jahrhunderte vervielfachten die Göttin bis zu sieben Hat'horen, die eine Art Schicksalsgöttinnen vorstellen, der früheren Zeit aber unbekannt waren.

Die Naturerscheinung, in welcher man die Hat'hor anschaute, war, wie wir sahen, das obere, vom Lichte des Hor erfüllte Blau des Morgens, Tages und Abends, der erleuchtete Raum, der das Sonnenlicht umgiebt und der Erde vermittelt. So, als „Erschließerin des Himmels für die Erde", war sie zugleich die Spenderin von Fruchtbarkeit, Nahrung und Leben.

Eingeschaltetes über vorhistorische Ereignisse.

Das Dunkel der Zeit, welche jeder geschichtlichen, einigermaßen gesicherten Ueberlieferung vorausgegangen ist, beginnt in unsern Tagen sich etwas zu lichten. Es sind so beträchtliche Ueberbleibsel derselben aus Höhlen und Seeen, aus Mooren und Begräbnißstätten hervorgeholt worden, daß man bereits versucht, auf Grund ihrer Beschaffenheit und ihrer Vergleichung Zustände und Schicksale, Zusammenhänge und Wanderungen der Urbevölkerungen zu ermitteln. Auf ähnliche Schlüsse, zum Theil zuverlässigere, führte die vergleichende Sprachforschung. Zunächst erst im Anschluß an diese sind die mythologischen Namen und Gestalten sprachverwandter Völker untersucht worden, um deren älteste Zusammenhänge nachzuweisen. Bedenkt man aber, daß alle Göttersagen, welche die historische Zeit vorfindet, nothwendig in vorhistorischer Zeit entstanden

sind, so muß man sie ebenfalls als unverwerfliche Zeugen der letzteren anerkennen.

Dies beschränkt sich aber nicht auf die jedenfalls allmähliche Entstehung einer Göttervielheit. Allerdings erzählt die heilige Sage in der Abstammung und Reihenfolge ihrer Götter und der Besonderheit der einzelnen Göttervorstellungen ihre eigene Geschichte. Aber die Beschaffenheit und das Hervortreten dieser Vorstellungen ist an ein Doppeltes geknüpft. Zuerst an gewisse innerliche, seelische Vorgänge und Fortschritte der Gesamtheit, deren Untersuchung und Begründung hier noch nicht am Platze ist. Sodann aber sind es äußerliche Einwirkungen, nicht bloß der Naturumgebung, sondern auch der Schicksale und Erlebnisse eines Volkes, welche jene Fortschritte bedingen, die in den Tiefen des Bewußtseins schlummernde neue Göttervorstellung aufwecken, beleben, zur Geburt bringen, oder auch wol zeitweise zurückhalten und niederdrücken. Aehnliches findet sich in der Geschichte aller Religionen, auch der nichtmythologischen, sobald es sich um einen Knotenpunkt der religiösen Fortentwickelung handelt. In einer mythologischen Religion aber ist ein solcher Knotenpunkt jedesmal das Hervortreten eines neuen Gottes, und die Sage von seinem Entstehen, Auftreten, Wirken bewahrt daher immer etwas von dem damaligen Erleiden, Verhalten und Thun des Volkes; denn mit jenem ist dieses verwachsen. Insofern darf man denn auch aus der Göttergeschichte auf die Menschengeschichte einigermaßen schließen.

Hier soll dieses versucht werden hinsichtlich der Götter, welche zu der Nachkommenschaft des Seb und der Nut gerechnet wurden.

Ist es ursprüngliche Sage, daß Usiri das ägyptische Volk zuerst entwildert, fest angesiedelt und gesittiget habe, so muß dasselbe vor seiner Zeit in dem entgegengesetzten Zustande gewesen sein, also unbändig, unansässig, ohne Ordnung und Gesetz. Daß deshalb aber sein geistiger Zustand ein stumpfer,

halbthierischer gewesen sein müsse, ist eine thörichte Voraussetzung. So weit wir seine Spuren aufwärts verfolgen können, war es von jeher und sicherlich auch in den Anfängen seiner Entwickelung ein begabtes, regsames, vorwärtsstrebendes Geschlecht, welches, nachdem es sich des Landes, wahrscheinlich zuerst Oberägyptens, bemächtigt hatte, noch wenig zahlreich war und dichter zusammenhielt. Auch hatte es schon früh in Nu, Seb und Nut Götter, die es entweder bei seiner Einwanderung mitgebracht oder nach derselben entdeckt hatte. Ein so reich beanlagtes, noch in geistvoller Unwissenheit lebendes Volk besitzt in seinen Göttern seinen ganzen idealen Schatz, und Männer, die dies am tiefsten fühlen, sich um deswillen den Göttern zu Dienst, Zeugniß und handelnder Vermittelung ausschließlich verpflichten, werden von selbst Priester und als solche anerkannt. Alles, was wir aus der Folgezeit der Aegypter wissen, läßt voraussetzen, daß schon jene ersten Götter ihre Priester hatten. Die Bedeutenden, geistig Hervorragenden unter diesen mußten aber doch fühlen und allmählich erkennen, daß jener ordnungslose, recht- und zuchtlose Zustand sei, was nicht sein sollte, das hieß, daß er den Göttern mißfällig sein müßte, deren Unwillen, deren Strafen herausforderte. Traten sie aber in diesem Sinne für das Volk vor die Götter, für die Götter vor das Volk, so wollten doch diese Götter nur dem entsprechen, was noch war und galt, nicht dem, was jene Männer vorausfühlten und erahnten, was sie drohend und verheißend dem Volke verkündigten und dadurch auch ihm mittheilten. Viele empfanden allmählich den bisherigen Zustand mit Unbehagen und Unmuth, und eine tiefe Sehnsucht nach einem Erlöser aus ihm erwachte naturgemäß bei den Bessern.

Da konnte es denn nicht ausbleiben: Usiri ward geboren; das heißt, der Gott des Rechts, der Ordnung, Sitte und wolwollenden Güte trat in das Bewußtsein. Ohne Zweifel zuerst von Einem erschaut und verkündigt.

Suchen wir uns den geschichtlichen Vorgang zu vergegenwärtigen. Der erste Kampf gegen die Naturgewalten, gegen den wildwuchernden Boden, gegen die reißende und giftige Thierwelt die ihn den Menschen streitig machte, war hinreichend beendet. Man hatte sich angesiedelt, man wollte die Früchte dieses Sieges möglichst ungestört genießen. Dazu ließ es die Menge selbst mit ihren ungezügelten Leidenschaften nicht kommen, da jeder nach menschlich angeborner Art nur sich wollte gelten, nur seine Begierden, seinen Willen herrschen lassen; womit auch die als gegenwärtig empfundenen Götter nicht im Widerstreit waren. Nun aber kündigte sich in dem neuen Gott, in Usiri, eine wolthätige Macht an, welche durch den Mund und den Einfluß der Priester als das „gute Wesen" Alle zu Eintracht und Frieden, Gerechtigkeit und Sitte aufrief. Wenn die Sage berichtet, daß der Gott in diesem Sinne die Herrschaft über das Volk ausgeübt und im Ganzen das Ziel seiner Bestrebungen erreicht habe, so wird dies dahin zu verstehen sein, daß die Besseren, Einsichtigen, dadurch schon Einflußreichen, und Viele, die unter den bisherigen Zuständen widerwillig gelitten, sich den Dienern und „Propheten" Usiri's, seinen Priestern sich gesellten, wodurch diese, als ihre Anhänger zahlreich genug waren, die leitende Macht im Volke wurden, der auch die Widerwilligen und Widerstrebenden sich einstweilen zu beugen nicht umhin konnten. Denn das Gerechte und Sittliche, zum ersten Mal offen ausgesprochen, findet immer einen Widerhall im Gewissen des Menschen, so daß er, wenn auch ungern und nur vorübergehend, ihm nicht entgegenzutreten wagt.

Der tiefere Grund, der unerkannt in den Gemüthern das Gefühl und die Gewißheit erzeugte, daß dieser segensreiche Gott sterben müsse, kann erst in unserm zweiten Theile erörtert werden. Daß aber diese sonderbare Ueberzeugung als Thatsache ins Bewußtsein trat, das konnte unmöglich auf dem Wege ruhiger Weiterentwickelung der „durch Usiri" ge-

stifteten Gesinnungen und Zustände geschehen. Dazu bedurfte es eines äußeren Anstoßes, eines gewaltsamen Eingriffs in die Herrschaft des guten Gottes. Noch mehr, es bedurfte dazu eines andern Gottes. Denn einen Gott konnte nur ein Gott überwinden.

Man hat diesen Anstoß in die geschichtliche Zeit, wenn auch in deren Anfang, unter die Regierung Mena's setzen und ihn finden wollen in einem nationalen Kampfe zwischen den Aegyptern und den im nordöstlichen Aegypten von uralter Zeit her wohnenden Semiten, deren Nationalgott Set gewesen sei; aus dem wechselnden Siege, zuerst der Semiten, sei der Tod des Usiri, dann der Aegypter, sei die Unterwerfung des Set durch Hor zu erklären. Auch bei dieser Ansicht wird also die Entstehung des Mythos an geschichtliche Ereignisse geknüpft, was immer anzuerkennen ist. Allein nach ägyptischer Ueberlieferung haben vor Mena und bis auf ihn die Nachfolger und Verehrer des Hor geherrscht, zu ihrer Zeit muß also der Mythos schon vollständig entwickelt gewesen und kann nicht erst unter Mena's Regierung entstanden sein. Daß ferner im nördlichen Aegypten seit uralter Zeit Semiten ansässig gewesen seien, ist eine bloße Annahme, die ebensowenig durch irgend etwas zu beweisen ist als daß Mena dieselben bekriegt hätte. Auch würde Mena wol schwerlich seinen Königssitz Memphis gerade in der Nachbarschaft einer feindlichen Bevölkerung erbaut haben, sei es vor deren Unterwerfung oder nach derselben. Durchaus unwahrscheinlich ist es endlich, daß nach dieser Unterwerfung der semitische Gott unter die nationalen großen Götter der Aegypter aufgenommen worden wäre. Entlehnungen fremder Götter, wie Baal, Astarte, finden sich erst in beträchtlich späterer Zeit und nicht vor der 19. Dynastie. Ueberdies zeigt der Vertrag Ramessu II. mit dem Könige der Cheta, daß der Name des semitischen Gottes nicht Set, sondern Sutech war. Die Pyramideninschriften des sechsten Königshauses kennen nur Set. Waren die Heru-

scha und Âmu, mit denen die Könige dieses Hauses Krieg führten, Semiten, was wol anzunehmen ist, so konnte der Name ihres Nationalgottes auch den Aegyptern bekannt geworden sein und dann mit ihrem Set, bei der Aehnlichkeit des Namens, um so mehr zusammengebracht werden, als dieser zugleich Gott des Auslandes war. So findet sich denn auch unter der elften Dynastie die erste Spur, daß dieser ägyptische Gott gelegentlich Setech genannt wurde; eine Namensform, von der die Pyramideninschriften doch wol ein Beispiel gegeben hätten, wenn der semitische Gott schon unter Mena in einen ägyptischen verwandelt worden wäre.

Nach Ablehnung dieser Hypothese kehren wir in jene früheste Zeit der Entwickelung des Volkes und seiner Mythologie zurück.

Während dasselbe im Ganzen unter der friedlichen Herrschaft des Usiri und seiner Priester sich der Segnungen dieses Gottes erfreute und die ersten Keime seiner späteren Gesittung und Bildung hervortrieb, konnte dieses sich doch gleichmäßig nicht auf Alle erstrecken. Immer blieben noch solche übrig, die den älteren Zuständen geneigt waren, weil sie der natürlichen Selbstsucht Freiheit gelassen, andere, denen die Priesterherrschaft verhaßt war, noch andere, denen die friedfertige Ruhe des Volkes äußeren Feinden gegenüber gefährlich erschien. Diese alle waren oder wurden eine kräftige streitlustige Partei, die in natürlichem Widerstreben gegen Usiri einen anderen, ihm entgegengesetzten Gott suchte. Denn wie hätten jene alten Menschen ohne einen Gott sein können, der ihren Gesinnungen, ihren Wünschen, ihren Absichten entsprach? Auch nur ein solcher konnte sie einigen. So entstand ihnen der Gott des Kampfes, der Gewalt und der List, Set, und zwar, weil sie den Usiri und dessen Berechtigung verwarfen, als unmittelbarer Nachfolger des Seb, weshalb die spätere Entwickelung auch Usiri und Set zu Brüdern machte. So lange Usiri ihren Gott von der Herrschaft ausschloß, konnten sie

nur insgeheim sich verschwören und Anhänger werben. Als aber die Partei sich stark genug fühlte, brach sie, von ihrem Gott begeistert und geleitet, plötzlich, vielleicht auch unter Anwendung von List, die wolthätige Macht der Priester, vernichtete im Diesseits die Herrschaft des Usiri und bemächtigte sich als gewaltthätige Kriegspartei der Oberstelle im Volke. So begann die Regierungszeit des Set, während welcher der Usiridienst wol völlig unterdrückt wurde, vielleicht aber eine länger dauernde vorhistorische Heroenzeit eintrat, von der wir jedoch nichts wissen. Solche oder ähnliche Vorgänge müssen aber stattgehabt haben, da uns gesagt wird, daß nun Set eine gewisse Zeit lang Aegypten, das heißt das ägyptische Volksbewußtsein, beherrscht habe.

Wie jedoch eine nachfolgende entgegengesetzte Richtung der Volksgesinnung sich vorbereitet habe, läßt der Mythos deutlich genug erkennen. Die natürlichen Folgen des Geschehenen, Analogien der Geschichte und die ägyptische Volksnatur dienen zu seiner Erläuterung. Die gewaltsame Vernichtung des Usiridienstes, ohne daß dessen Gott hat Widerstand leisten können, das Verschwinden gleichsam des Usiri von der Oberwelt, hatte die Ueberzeugung von seinem Tode festgestellt. Set hatte ihm das diesseitige Leben entrissen und nur noch als Jenseitigen konnten seine stillen Anhänger ihn verehren. Als solchen mochten ihn auch seine Gegner immerhin gelten lassen, wenn sie gleich die Rechtmäßigkeit seiner Nachfolge auf dem Throne des Seb bestritten. Aber der Same, der in der Zeit seiner Herrschaft ausgestreut war, konnte nicht untergehen, und der drückende Zwang, den die herrschende Partei ihrem Wesen gemäß ausübte, machte die Erinnerung an die glückliche Zeit, der man ihn verdankte, nur um so lebendiger, um so schmerzlicher. Das erzählen uns die langen noch nachtönenden Trauerlaute der beiden „Klagefrauen“. Denn Usit war ja das Bewußtsein, das dem Usiri vermählt gewesen war, und Nebt'hat das Bewußtsein, das sich anfangs dem Set hingegeben,

von ihm aber nach seiner Unthat an Usiri sich abgewendet und diesem zugekehrt hatte. Jener Druck aber weckte in den Gemüthern der Unterdrückten die lebendige Sehnsucht nach einer Wiederkehr des Geistes, der von Usiri ausgegangen war, und erfüllte sie zugleich mit einem kräftigen Zorne gegen die Unterdrücker und deren Gott. Und das war es, was der Usit, was dem nach einer Wiederkehr des Usiri verlangenden Bewußtsein zur Geburt eines neuen Gottes verhalf; der aus tiefer liegenden Gründen schon durch den Untergang des Usiri gefordert wurde, durch den der Geist des Usiri zurückkehrte, der an Kraft und Tapferkeit den Set übertraf, und der diese Eigenschaften auch seinen Anhängern mittheilte.

Anfangs mußte das Bekenntniß zu diesem Gott und sein Dienst den Herrschenden natürlich verhehlt werden; das heißt, Hor wurde heimlich geboren. Im Stillen aber mehrten sich seine Anhänger; das heißt, er wuchs im Verborgenen heran, ernährt und gepflegt von Usit und Nebt'hat. Berichtet ferner die Sage, er sei ohne Vorwissen der Usit zum Kampfe ausgezogen, so ist vielleicht darin die Erinnerung aufbewahrt, daß die Kräftigsten und Entschlossensten der Partei eher losgeschlagen, als man dem offenen Waffengange glaubte gewachsen zu sein. Deßungeachtet siegten sie. Erzählt aber der Mythos weiter, daß Hor der gerechten Sache seines Vaters Usiri durch die Niederwerfung des Set zwar Anerkennung verschafft, Usit aber den Set vor gänzlichem Untergange gerettet habe, ja daß die Herrschaft über Aegypten dann durch Seb in gewisser Weise zwischen Hor und Set getheilt worden sei, so haben wir daraus zu entnehmen, daß die Volksmenge, welche nun das Recht der Sieger anerkannte, doch nicht gesonnen war, die unterlegene Partei vernichten zu lassen. Sie dürfte begriffen haben, und schwerlich fehlte es an solchen, die es ihr begreiflich machten, daß sie des geordneten, gesitteten und friedlichen Lebens, welches die Herrschaft des Hor ihr verhieß, nicht werde froh werden können, wenn ihr nicht eine

Kraft zur Seite stehe, die sich äußeren und inneren Feinden fortan furchtbar erweise, und so kam wol ein Vertrag zu Stande, durch welchen die besiegte Partei als Kriegerschaft dem Volkskörper einverleibt wurde, während es die Verhältnisse des Landes — worauf Seb deutet — räthlich oder nothwendig machen mochten, daß ihr vorzugsweise Unterägypten, das feindlichen Einfällen am meisten ausgesetzt war, überwiesen wurde. Die Leitung des Gesamtvolkes aber nahmen die „Diener oder Nachfolger des Hor" an sich, welche jedoch, wie der Name vermuthen läßt, nicht gerade Priester, sondern wahrscheinlich die Vorgänger der späteren Gaufürsten waren.

Im Wesentlichen dürfte ein solcher Verlauf bei diesem Volke, als es in vorhistorischer Zeit mit der Setzung seiner Götter die Anfänge seiner Gesittung und Bildung entwickelte, um so wahrscheinlicher sein, als ihm gerade die überlieferte Geschichte dieser Götter entspricht, welche dergestalt ein Licht auf Begebenheiten wirft, von denen wir ohne diese, Jahrtausende hindurch festgehaltene Sage nichts wüßten. Es sei jedoch nochmals bemerkt, daß dergleichen Vorgänge, auch wenn sie, wie es glaublich ist, stattgefunden haben, der Ursprung religiöser Vorstellungen und ihrer Fortschritte nicht sein können. Solch' äußerliche Einwirkungen und Auswirkungen sind es aber, welche das, was als Ahnung oder Forderung nur dunkel empfunden wird, in das Licht des Bewußtseins hinauftreiben. Das wird Jeder schon erlebt haben, dem es Ernst ist mit seinem religiösen Glauben, und jenen ältesten Völkern war es der größte Ernst damit.

Darf man annehmen, daß der äußerliche Verlauf nur ungefähr der geschilderte war, so zeigt sich auch, daß Set nothwendig ein urägyptischer Gott ist. Ohnehin wäre es undenkbar, daß die Aegypter die Tödtung eines Gottes von der Bedeutung ihres Usiri einem Gegengotte von fremdländischem Ursprung zugeschrieben, und daß schon sehr alte Könige

einen solchen neben Hor in ihren Machttitel aufgenommen hätten.

Uebrigens glaubten wir, vorstehenden Abschnitt schon diesem Theile einschalten zu sollen, da es sich in ihm um Thatsächliches, nicht um Erklärung der mythologischen Vorstellungen handelt.

Fremdlinge im großen Neunerkreise.

Thut. Maât. Anpu.

Ursprünglich schloß Hor die Reihe der Gottheiten, welche von den Verzeichnissen des obersten Neungötterkreises, wo dieselben auch entstanden seien, übereinstimmend angeführt werden und eben hierdurch sich als gemeinsames Erbe der ägyptischen Urzeit ausweisen. Schon Hat'hor ist erst später, wiewol immer noch frühzeitig hinzugesellt worden, und sie wurde nur deßhalb sofort nach Hor in Betracht gezogen, weil sie als dessen Gemahlin galt. Thut, Maât und Anpu erscheinen nur in einzelnen alten Listen unter den großen Neungöttern, denen sie in der Folgezeit nicht mehr beigezählt wurden; doch gehören auch sie einem hohen Alterthume an und wurden gleichfalls in ganz Aegypten verehrt. Ihre Betrachtung wird daher hier angeschlossen, wogegen Sebak, Tennut und Anit, welche einige thebanische Listen aus dem neuen Reiche nach der Hat'hor anführen, an einer andern Stelle zu besprechen sind.

Der Gott T'hut — bei dessen Namen die Anfangsbuchstaben t und h getrennt zu sprechen sind — wurde von den ägyptischen Schriftgelehrten, deren besonderer Schutzgott er war im Laufe der Zeit, immer mehr verherrlicht. Seiner ursprünglichen Vorstellung wurde eins nach dem andern hin-

zugefügt, namentlich in den Jahrhunderten des Herabsinkens, als gar mancherlei in die Göttersage hineingetragen wurde, was ihr in der klassischen Zeit fremd war. Wir halten uns deshalb auch hier hauptsächlich an die alten Quellen.

Die Inschriften der Unaspyramide beginnen mit Aufzählung der Gebräuche, welche bei der Bestattung des verstorbenen und einbalsamirten Königs stattfanden. Während zuvörderst sein Standbild mit Wasser besprengt wird, spricht der Bestattungspriester (1—3): „Usiri, weggenommen sei von dir alles Gehässige des Unas und was Uebles gesprochen worden in seinem Namen! T'hut komm; nimm weg dasselbige von dem Usiri; schaffe fort, was Uebles gesprochen worden im Namen des Unas und thue es hinweg mit deiner Handfläche!" Bei Unas (186. 187) wie bei Teta (65) wird der „Urtheilspruch des T'hut" erwähnt. — Ebenso gleichlautend wie bei Unas (100) und bei Teta (69. 70) wird von Set gesagt, er habe sich gereinigt „zwischen den beiden Rehu, welche durchfahren den Himmel: Râ und T'hut"; und wie hier Râ der Sonnengott, so ist T'hut der Mondgott, welche hier als Rehu, gleichsam als zwei Parteien, bezeichnet werden, indem das eine dieser größten Gestirne den Tag, das andere die Nacht regiert. — Auch über die Abkunft des T'hut finden wir Aufschluß bei Unas. Werden hier (236) „Set und T'hut die beiden Brüder" desselben genannt, so sind sie auch untereinander Brüder und haben dieselben Eltern, nehmlich Seb und Nut. Das geht auch aus den Anrufungen der großen neun Götter (240—252) hervor. Denn als „Usiri" heißt Unas dabei ein Sohn des Tum, des Schu, der Tefnut, des Seb und der Nut, — was gleichsam seinen Stammbaum abgiebt, — er heißt aber ein Bruder der Usit, des Set, der Nebt'hat und des T'hut; ein Vater dagegen des Hor. Die Reihenfolge zeigt mithin T'hut als den jüngsten unter den Kindern des Seb und der Nut. Er müßte demnach älter sein als Hor. Sämtliche mythologischen Aussagen über T'hut setzen ihn je-

doch in ein solches Verhältniß zu Hor, daß er als wirkende, thätige Macht erst mit diesem auftritt, ja als solche erst nach ihm ins Bewußtsein getreten sein dürfte. Zählte man ihn aber einmal zu den neun großen Göttern, so konnte ihm freilich keine andere Abstammung gegeben werden, und so mag er denn als ein sehr spät nachgeborener unter den Geschwistern des Usiri anzusehen sein. — Der Gott wird ferner (464) angerufen: „Nicht verleugne den Unas, T'hut! Du kennst ihn, kennst ihn und er kennt dich. Nicht verleugne den Unas, T'hut! Sprich: «Er ruhe allein»!" nehmlich in seiner Grabpyramide. — Der Götterbarke wird (491. 492) zugerufen: „Versagest du dich, zu fahren den Unas, so erhebt er sich selbst auf dem Flügel des T'hut; derselbige fähret den Unas an seinen Sitz." — Gelegentlich werden (533) „die Seen des T'hut" erwähnt. — Endlich, in dem Kapitel vom Aufrichten der Leiter, die von der Todtenstätte zum Himmel führt, wird dieser Leiter zugerufen (576): „Preis dir, Tochter der Tiefe, Hohe, die du schauest den Himmel, Geschenk des T'hut!"

In der Tetapyramide liest man (170. 171): „Ha, Usiri-Teta! gekommen ist Hor, er hat dich umarmt und gegeben, daß zurücktrieb von dir T'hut das Gefolge des Set". — Mit einigen Aenderungen gegen das, was soeben von Unas angeführt wurde, heißt es hier (213): „Nicht verleugne den Teta, sintemal derselbe dich kennet! Sprich: «Er ruhe allein»!" — Dem Verstorbenen selber wird (278) versichert: „Niedergestreckt hat dir T'hut deinen Feind, den Kopfabhauer, samt seinem Gefolge"; wo der Feind natürlich Set ist. — Von Teta's völliger Wiederherstellung im neuen Leben als Gott wird ihm (280) gesagt: „Zufriedengestellt hast du Seb und geliebt hat er dich, behütet hat er dich, gegeben hat er dir dein Haupt und gegeben hat er, daß dir darbringe T'hut, was du noch entbehrtest". Die Vollendung seines Zustandes wird mithin dem T'hut zugeschrieben. — Sodann heißt es (339) in einer Anrufung des Râ: „Es siehet dich Teta, wenn du hervor-

kommst mit T'hut, welcher lenket das Schiff des Râ nach dessen Gefilden in Aasu"; letzteres dasselbe wie Aalu, auch Aaru oder Aanru.

Zu der vorletzten Stelle des Teta findet sich eine Erklärung in der Pyramide von Pepi I., wo es (107) heißt: „T'hut bringt dar dem Pepi dessen Leben, das er noch entbehrte; T'hut giebt ihm das Hor-Auge"; was hier wol so viel bedeutet, als das Beste, das Köstlichste. — Ermuthigt wird Pepi zu dem Kampfe, den er im Jenseits gegen feindliche Mächte bestehen muß, indem ihm (188) gesagt wird: „Seb schärfet dein Schwert und T'hut lenket das Schwert, daß es abhaue die Köpfe und durchschneide die Herzen". — Bei Pepi's Emporsteigen aus der Todtenstätte (194) ist „das Hor-Auge auf dem Flügel des T'hut auf der Ostseite der göttlichen Leiter". — Aber es ward (186) bereits gesagt: „Es kommt Hor und es erhebt sich T'hut, sie tragen den Usiri auf seinen Sitz und verschaffen ihm seine Stelle unter den achtzehn Göttern". — Kurz vorher (185) heißt es: „Schreiber, Schreiber, bringe in Bereitschaft dein Schreiben, berechne deine Schreibtafeln, walte deiner Griffel! Râ setzt ihn auf seinen Thron, setzt diesen Pepi auf seinen Thron" u. s. w. Nach alter Bezeichnungsweise könnte die Verdoppelung des Zeichens für Schreiber auch die Zweizahl bedeuten, so daß zu übersetzen wäre: „ihr beiden Schreiber"; allein das besitzanzeigende Fürwort steht dreimal in der Einzahl, und man muß daher wol annehmen, daß der Schreiber zweimal angerufen wird. Da unter demselben sicherlich T'hut zu verstehen ist, so findet sich hier die älteste Andeutung, daß er der Schreiber der Götter sei.

Aus dem ersten Kapitel des Todtenbuches wurde bereits bei Betrachtung des Hor angeführt, was sich auf dessen Verhältniß zu T'hut bezieht. Der Vollständigkeit halber sei der ganze Anfang des Kapitels (3—13) hierhergesetzt.

„Ah, Stier der Unterwelt, spricht T'hut, König ewiglich daselbst! Ich bin der große Gott zur Seite der ewigen Barke,

da gekämpft ward für dich. Ich bin Einer von jenen obersten Göttern, welche Gerechtigkeit schafften dem Usiri gegen seine Feinde an jenem Tage der Entscheidung. Ich gehöre zu deinen Anhängern, Usiri. Ich bin Einer von jenen Göttern, den Kindern der Nut, welche umbrachten seine Feinde dem Usiri und in Haft nahmen seine Widersacher für ihn. Ich gehöre zu deinen Anhängern, Hor, die gekämpft haben für dich. Ausgezogen bin ich in deinem Namen. Ich, T'hut, habe Gerechtigkeit geschafft dem Hor gegen seine Feinde an jenem Tage der Entscheidung in dem Tempel des Großen zu Anu. Ich bin von den Beharrlichen, ein Sohn (der Stätte) der Beharrlichkeit, gezeugt in (der Stätte) der Beharrlichkeit und geboren in (der Stätte) der Beharrlichkeit. Beharren ist mein Name. Ich war mit den Klagefrauen des Usiri in dem Landestheil des Schwesternpaares und schaffte Gerechtigkeit dem Usiri gegen seine Feinde. Es versagte sich Râ, spricht T'hut, Gerechtigkeit zu schaffen dem Usiri gegen seine Feinde. Das Versagte geschah von mir, T'hut."

Hiernach rechnet sich T'hut also selbst unter die großen Götter und nennt sich Sohn der Nut. Als Kämpfer hat er die gerechte Sache des Usiri, ebenso auch das Recht des Hor vertreten, und da beides zusammenfällt, so zeigt er sich durchaus als Verbündeter des Hor. Der Große zu Anu ist Râ. Die „(Stätte der) Beharrlichkeit" giebt den ägyptischen Namen Tattu (nu) wieder nach seiner Bedeutung, die hier offenbar hervorgehoben werden soll. Obgleich Tat oder Tattu das spätere Mendes, sowie Anu Heliopolis ist, so sind beide Orte hier doch nicht als irdische, sondern als überirdische gemeint. Mit dem himmlischen Orte seiner Erzeugung und Geburt will sich T'hut nur als den von Anfang an Zuverlässigen und Beständigen bezeichnen. Wenn es heißt, daß Râ sich fern gehalten von dem Streite um das Recht des Usiri, so soll das wol die auffallende Thatsache erklären, daß die alte Ueberlieferung von einer Einmischung des Sonnengottes in jenen

Streit der Götter nichts wußte, was einer Zeit, welche Râ als den ersten, mächtigsten und allherrschenden Gott verehrte, räthselhaft erscheinen mußte. Auch ist es nur erklärlich, wenn Râ diese Stellung noch nicht gehabt im Bewußtsein der Aegypter, als in demselben jener Kampf unter den ältesten Göttern vor sich ging.

Ein andrer Versuch, das Räthsel zu lösen, findet sich in dem alten 17. Kapitel. Nachdem dort (30) von dem Kampfe der beiden Rehu, Hor und Set, gesprochen worden, sagt (32) der Verstorbene: „Hinauf hub ich das Haar auf das Uzatauge zur Zeit der Zerrüttung"; und dazu sagt ein Erklärer (32—34): „Sage, was ist das? — Das Auge ist das rechte des Râ, das ihm in Zerrüttung war, nachdem er es in Gang gesetzt. Durch Hülfe des T'hut, der hinaufgehoben das Haar auf dasselbe, ward ihm gebracht Leben, Heil, Gesundheit, ohne jede Schwächung desselbigen. Andere Lesart: Ist sein Auge krank, und ist davon thränend das andere, alsbald bei ihm ist T'hut, um es zu salben." Das Wort neschen, das hier durch Zerrüttung wiedergegeben ist, hat zugleich die Bedeutung des Entsetzens, Grausens, der Verdunkelung, und nach dem ursprünglichen Grundtexte, der des T'hut überhaupt nicht gedenkt, war es der Verstorbene, der die Uzat, das Sonnenauge des Râ, durch sein aufgesträubtes Haar zudeckte, so daß er den grausenhaften Kampf der beiden Rehu nicht sah, sich also in diesen nicht einmischen konnte. Zur Zeit der Abfassung des Grundtextes mußte man also an eine Wiederholung dieses Kampfes glauben. Da sich der Glaube indessen verloren hatte, so nahmen beide Erklärer an, der Verstorbene solle im Namen des T'hut reden. So schon der erste Erklärer im alten Reiche. Nach ihm war von der zerrüttenden Verdunkelung des Götterkampfes das Sonnenauge miterfaßt, und um es zu schützen und zu heilen, bedeckt T'hut es mit seinem aufgesträubten Haar, also mit der Hinterseite seines Kopfes. Da nun T'hut, wie sich zeigen wird, der Mondgott

ist, der mit seiner dunklen Rückseite die Sonne zudeckt, so ist offenbar eine Verfinsterung der Sonne gemeint, und es ist merkwürdig, daß diese in so hohem Alterthume bereits dem Monde zugeschrieben wird. Nun aber war diese Bedeckung des Auges des Sonnengottes wiederum Grund genug, ihn von der Theilnahme an dem Götterkampfe zurückzuhalten. Man suchte hierfür einen Grund und man fand ihn. Dem Schutze des T'hut wird es zugeschrieben, daß nach der Verfinsterung die Sonne dann freilich in voller Kraft und Herrlichkeit wieder hervorstrahlt. Die zweite, jüngere Erklärung sagt nichts anderes. Unter der Erkrankung der beiden Augen wird deren zusammenhängende Verdunkelung zu verstehen sein, und die Heilung wird ebenfalls auf T'hut zurückgeführt.

In dem folgenden 18. Kapitel wird T'hut zehnmal für den Verstorbenen angerufen. Es beginnt (1—6): „Ah, T'hut, der du Gerechtigkeit geschafft dem Usiri gegen seine Feinde! schaffe Gerechtigkeit dem N. N. gegen seine Feinde, gleichwie du Gerechtigkeit geschafft dem Usiri gegen seine Feinde, — vor den obersten Göttern, die da sind des Râ, die da sind des Usiri, die da sind in Anu, in jener Nacht der Opfergaben der Nacht, in jener Nacht des Kampfes und der Ueberwältigung der Widersacher; jenes Tages der Zerscheiterung der Feinde des Allherrn. — Die großen obersten Götter in Anu sind Tum, Schu und Tefnut. Die Ueberwältigung der Widersacher ist die Zerscheiterung der Spießgesellen des Set bei seiner Wiedervernichtung." — Alle folgenden Anrufungen fangen ähnlich an mit den Worten: „Ah, T'hut, der du Gerechtigkeit geschafft dem Usiri gegen seine Feinde, schaffe Gerechtigkeit dem N. N. gegen seine Feinde vor den großen obersten Göttern, die da sind in" — und hierauf folgt der Name einer überirdischen Oertlichkeit, und es heißt weiter — „in jener Welt", wo dann verschiedene Vorgänge erwähnt werden, bei denen T'hut immer als der Handelnde oder Mithandelnde angesehen wird, der dadurch die Sache des Usiri gerechtfertiget. So

heißt es (7): „in jener Nacht der Aufstellung der zwei Beharrlichkeits-Säulen (tattu) in Tattu"; (10. 11): „in jener Nacht der Opfergaben der Nacht" oder der „nächtlichen Opferungen"; (13. 14): „in jener Nacht der Aufstellung der Säulenmale des Hor und der Bestätigung seiner Erbfolge in die Besitzungen seines Vaters Usiri"; (17. 18): „in jener Nacht, als dalag Usit und wachte über dem Weinen um ihren Bruder Usiri"; (20): „in jener Nacht des Festes Haker für alle Gestorbenen und die Menge der Verklärten, um fröhlich zu werden"; (22. 23): „in jener Nacht des Gerichthaltens an denen, die nicht mehr sind"; (26): „in jener Nacht des Düngens der Erde mit dem Blute, das Gerechtigkeit schaffte dem Usiri gegen seine Feinde"; (29. 30): „in jener Nacht des großen Geheimnisses der Feierbräuche"; (32. 33): „in jener Nacht, als da legte Anpu seine Hände auf den Nachlaß des Usiri und schaffte Gerechtigkeit dem Hor gegen seine Feinde". Bei dem allen ist also T'hut eingetreten für das Recht des Usiri und des Hor, und thut dasselbe auch, wie eine Nachschrift versichert, für den Verstorbenen.

Auf das Verhältniß des T'hut als Mondgott beziehen sich mehre Stellen. Wenn es (8, 5. 6) heißt: „Das Haupt des T'hut vollendet das Hor-Auge, sondert aus das Hor-Auge, welches glänzt ein Schmuck an der Stirne des Râ, des Göttervaters"; so ist das Hor-Auge hier der Mond, den das Haupt des T'hut zum Vollmond macht und dadurch hervorhebt, denn von dem andern Auge des Râ, der Sonne, könnte Aehnliches nicht gesagt werden. — Im 80. Kapitel versetzt sich der Verstorbene in die Rolle des göttlichen Lichtes, das alle Finsterniß vertreibt, und sagt (80, 8): „Ausgestattet habe ich den T'hut im Hause des Mondes", oder auch „als die Wohnung des Mondgottes". — Und (149, 34), nachdem er die Mondfeste am 1. und 15. des Monats erwähnt, sagt er: „Ich lasse kreisen das Hor-Auge, ein Gehülfe als Nachfolger des T'hut". — Da die Anschauung der alten Götter in Naturerscheinungen jedenfalls älter ist als die spätere theilweise oder völ-

lige Ablösung von ihnen, so ist nicht zu bezweifeln, daß der Gott T'hut ursprünglich unter dem Monde vorgestellt wurde.

Lesen wir (23, 2): „Herbei kommt T'hut, gefüllt und ausgestattet mit Zaubersprüchen", so ist hier, wie oben bei 80, 8, das Wort „ausgestattet", âper, ebenfalls eine Anspielung auf den Mond, und zwar den Vollmond, worauf auch das „gefüllt", meh, hindeutet. Denn aper hieß der 21. Tag nach Eintritt des Neumondes, mithin der letzte Tag des Vollmondes, dessen magisches Licht zugleich erinnerte an die Magie, an die Zauberkraft des Wortes, das T'hut, der mit diesem Lichte erschien, zugeschrieben wurde.

In eine Verbindung mit der Nilüberschwemmung wird der Gott gebracht, wenn der Verstorbene (62, 7) sagt: „Aufgethan habe ich den Spendekrug des T'hut-Hapi, des Herrn des Horizontes nach diesem seinem Namen: T'hut der Landbedecker". Das letzte Wort ist vielleicht anders zu erklären, indeß bleibt die Beziehung zu der Ueberschwemmung stehen, und wahrscheinlich ist sie entstanden durch die Regelmäßigkeit ihres jährlichen Eintretens, deren Berechnung und Bestimmung dem T'hut zugeschrieben wurde.

In den mit 64 beginnenden Kapiteln bis Kapitel 124 erscheint der Gott T'hut mit neuen Eigenschaften. Denn nun (68, 10) heißt es von den Verstorbenen: „Er heilet sich für Anu durch die Schriften der göttlichen Worte des T'hut". Und weiterhin (94, 2—4) sagt er selbst: „Ah, Großer, der da siehet seinen Vater, Hüter der Bücher des T'hut! ich nahe mich, ich komme, erleuchtet bin ich, beseelt bin ich, mächtig bin ich, ausgestattet bin ich durch die Schriften des T'hut. Ich brachte, was zurücktrieb Aker und die Angehörigen des Set. Ich brachte Tintenfaß, ich brachte Schreibzeug in diesem Arbeitskasten des T'hut, in welchen sind die Geheimnisse der Götter. Ich komme, ich bin der Schreiber, und ich brachte, was da scheuet Usiri" u. s. w. — Nachdem der Verstorbene sich seiner Kenntniß der Seelen von Chmunu (Hermo-

polis) und vieler anderer Dinge gerühmt hat, sagt er zu jenen Göttern (von Hermopolis 14, 8. 9): „Wisset, kundgethan hat es mir jener T'hut". Denn (116, 6. 7) es kennt „T'hut das Geheimniß". Ja (128, 2), „T'hut ist Schiedsrichter der beiden Rehu", des Hor und Set. — So ist er denn der Gott der Schriftgelehrten, der Schriften, welche die Geheimnisse der Götter enthalten, die er gleich allem Wissenswerthen kundgiebt, so auch der Gott des Urtheilens und Richtens.

Aus den ferneren Kapiteln sei noch Folgendes erwähnt. Eine sonderbare und schwer zu erklärende Verbindung findet sich (141—143, 30) in der Benennung „Nebt'-hat-T'hut". — Eine hohe Bedeutung aber wird diesem Gotte beigelegt, wenn man (125 Schlußr. 43) liest: „Wer ist Erdenker der Welt?", nehmlich, der den Plan der Welt entworfen; und darauf geantwortet wird: „T'hut ist's". — Wenn der Mumie eine kleine Säule von Opal um den Hals gehängt wird, soll dabei gesprochen werden (160, 1—3): „Ich bin (wie) die Säule von Opal, die nicht eingewickelt ist, welche giebt T'hut seinem Anbeter, und er ist unverletzet. Ist sie heil, bin ich heil; ist sie unverletzet, bin ich unverletzet; ist sie unzerschlagen, bin ich unzerschlagen. Es spricht T'hut: Erhebe dich" u. s. w. — Darnach (161) sieht man T'hut dargestellt, wie er die Thore für die Winde aufthut. — Ferner heißt es (170, 5): „Es kommt zu dir T'hut selbst angesichts der Bücher seiner göttlichen Worte". — Dem Verstorbenen wird (178, 13. 14) gesagt: „Erhebe T'hut für Aufstehen und Niederlegen mit Freuden, und die da sind bei (?) dir, geben dir die Opferbrote vor T'hut". Denn (3. 16) „es geht T'hut gen Himmel, mitnehmend was sie gegeben", nehmlich die Opfergaben. Jenem aber, der nun (3. 20) den Himmel durchwandert „gleichwie T'hut", wird endlich (3. 31) gesagt: „Gegeben ist dir ein wonniges Leben durch Ausspruch des Götterkreises, und T'hut ist zufrieden damit."

Indem wir das Todtenbuch verlassen, haben wir nochmals der Inschriften des Kuhzimmers im Setigrabe zu gedenken,

woselbst (Z. 62—74) zu lesen ist: „Gesprochen ward von der Majestät dieses Gottes (des Râ): Man rufe mir zu Handen den T'hut! Gebracht ward er zu Handen. Und gesprochen ward von der Majestät dieses Gottes: Bedenke! weit ist's vom Himmel und von meinem Sitze solange ich fortbin um zu spenden das strahlende Licht in der Tiefe und dem Lande der Todtenwelt. Schreibe du daselbst an und bestrafe du diejenigen, die da thun Missethaten. Durch dich meide ich die da nachgehen dem was kränket dies Herz. Sei du an meiner Statt mein Statthalter. Warum heißest du: T'hut, Statthalter des Râ? Es ist (mein) Wolgefallen, zu bewirken, daß du sendest Könige dir entsprechend." — Das Erzählte geschieht, als der Sonnengott, dessen Rede wir einstweilen unterbrechen, von seinem ersten Wohnsitze auf Erden sich hinauf nach dem Himmel begeben hat. Während er nun aber bei Nacht die unterirdische Welt erleuchtet, soll für die Erde der Mondgott sein Statthalter, sein Stellvertreter sein. Wie dies für die natürliche Welt gemeint sei, ist klar, war sicherlich die älteste Anschauung, und der Beiname des Mondgottes „Statthalter des Râ" daher wol sehr alt. Späteren Ursprunges wird die ihm dabei ertheilte sittliche Aufgabe sein, nächtliche Missethäter zu strafen.

Nun aber geht Râ noch weiter: Der Satz „durch dich meide ich" u. s. w. giebt dem T'hut überhaupt den Auftrag, die Uebelthäter, die das Herz des Sonnengottes kränken, vor ihm hinwegzuschaffen. Durch ihn will Râ seine Gerechtigkeit ausgeübt wissen, und eben darin soll er sein Statthalter sein, seine Stelle vertreten. Das Wort hierfür ist im Aegyptischen seti zu lesen, und ist, obwol mit andern Zeichen geschrieben, eine Anspielung auf den Namen des in diesem Grabe bestatteten Königs Seti. Denn im Uebrigen ist dieser Name, weil von dem Gotte Set hergeleitet und mit dessen Hieroglyphe geschrieben, in dem ganzen inschriftenreichen Grabe vermieden und überall durch die Bezeichnung als Usiri ersetzt

worden. Die Beziehung auf den König liegt auch in dem letzten Satze, wornach Râ gern bewirkt, daß T'hut Könige sende, die ihm entsprechend, ihm gemäß und ähnlich sind. Denn dies dürfte der Sinn für die Worte er-k sein, „nach dir, ähnlich dir“ (Brugsch Gramm. § 244, 9 u. 12). In der Seti-Inschrift ist zwar das er ausgelöscht, findet sich dagegen in den von Naville später veröffentlichten Resten der gleichen Inschrift aus dem Grabe Ramessu III. Z. 51. Der spätere Schluß der Reden des Râ bringt nochmals eine Anspielung auf den seti. Was dazwischen liegt, sind wortspielende Sacherklärungen, wie sie auch bei uns unter dem Volke herkömmlich sind nnd als solche keinen Werth haben; doch wird weiter unten Rücksicht darauf zu nehmen sein.

Nach unsern alten Quellen ist also T'hut der Gott der Erkenntniß und des Verstandes, der geheimnißvollen Weisheit und der Macht des Wortes, der als Herr und Vertreter des Rechtes und der Wahrheit nicht nur die Götter leitet und deren Reden urtheilend abwägt, sondern nach diesen Eigenschaften sich auch den Menschen mittheilt, und zwar in den Büchern der göttlichen Worte des T'hut, ja, der auch der Verstorbenen, wenn sie im Gerichte nach dem von ihm aufgezeichneten und verkündeten Urtheile bestanden, sich wolwollend annimmt, um sie im Jenseits zu vollenden, die Uebelthäter dagegen ihrer Strafe überliefert. Zugleich fanden wir ihn in engstem Verhältnisse zu Hor, namentlich beim Kampfe gegen Set, bei welchem beide vereint sind, T'hut jedoch Anführer und Leitender ist. Bei der geschlossenen Reihe der großen neun Götter kann er nicht älter sein als Hor. Da er der persönlich vorgestellte, einsichtige Verstand desselben ist, so ist er auch eine abgesonderte Steigerung von ihm, die als solche jünger sein muß, wenn sie gleich in ein hohes Alterthum zurückgeht.

Wir haben gesehen, daß noch in geschichtlicher Zeit die Sonne das eine Auge des Hor, der Mond dessen linkes Auge

genannt wurde, jene also das rechte war. Dies kann nur eine Erinnerung, ein Ueberbleibsel aus der Vorzeit sein, in welcher Hor, der Lichtgott, noch der letzte herrschende Gott war. Die beiden großen Gestirne, die Träger und Bringer des Lichts, waren nur erst seine Augen. Als aber die fortschreitende religiöse Entwickelung zur Setzung eines größeren Gottes drängte, heftete dieser als Râ sich an die Erscheinung der Sonne, und in denselben Zeitkreis dürfte die Ablösung des T'hut, als Mondgottes, von Hor fallen. Das Eine konnte nicht geschehen, ohne das Andere hervorzurufen. Daß in der Folge die Sage den T'hut mitverflechtet in die Kämpfe des Hor, ihn sogar unter die Urerzeugungen des Seb rechnet, ist dem Verfahren des lebendig fortwachsenden Mythos durchaus gemäß.

Diese ihm zugeschriebene Abstammung hängt damit zusammen, daß er in dem mythologischen Bewußtsein als besonderer Gott nur hervortreten konnte, insofern es sich ihn unter einer Naturerscheinung, unter dem Monde vergegenwärtigte. Nun aber geht der Mond da hervor, wo Erde und Himmel sich berühren, und deshalb wurde T'hut als Sohn des Erdgottes und der Himmelsgöttin, des Seb und der Nut angesehen. Als Lichtwesen gehörte er zu Hor, während er durch den Wandel seiner Erscheinung, in welcher er zeitweise völlig verschwand, sich über seine bloße Lichtgestalt zu erheben schien, was der erwähnten Steigerung seines Wesens im Verhältniß zu Hor entsprach. Und da man an der Regelmäßigkeit jener Wandlungen zuerst die Zeit hatte messen und eintheilen lernen, so wurde er auch der Gott der Zeit, der Zeitmessung und später überhaupt des Messens und seiner Wissenschaft.

Und wieder hiermit im Zusammenhange steht die Beziehung des Ibis zu dem Gotte. Es ist bekannt, welche Wichtigkeit für das Leben der Aegypter die Nilüberfluthung hat. Da nun der Ibis stets mit Anfang derselben sich einstellte, mit ihrem Ende wieder fortzog, und die genaue Kennt-

niß dieser bedeutsamen Abschnitte nur dem Zeitgotte verdanken konnte, da überdies sein langsamer würdevoller Schritt etwas Messendes für Zeit und Raum zu haben scheint, so entstand leicht die Vorstellung, dieser Vogel stehe in einer geheimnißvollen Verbindung mit T'hut, sei gleichsam von dem Geiste desselben erfüllt, und so wird man wol schon sehr früh in ihm ein Sinnbild, ja eine Art Vergegenwärtigung des T'hut gesehen haben. Wunderlich erklärt diese Thatsache die Inschrift des Kuhzimmers. Dort sagte Râ zu T'hut (Z. 71): „Es ist (mein) Wolgefallen zu bewirken, daß du sendest (häb) Könige dir entsprechend", und darauf folgt die Erklärung: „Das ist die Entstehung des Ibis (häbi) des T'hut". Solche kindliche Wortableitungen, welche Sachliches erklären sollen, finden sich oft in ägyptischen Texten.

Um nichts brauchbarer, nur noch ungeschickter, ist die Erklärung der Benennung eines andern Vogels, der sonst Tech, hier aber (Z. 72) Techni genannt wird und zwar der Techni des T'hut, wobei ihm zugleich das Deutezeichen eines Gottes gegeben ist. Man hat den Namen dieses Vogels durch das koptische tichi erklärt, was den Kranich bedeutet. Im Aegyptischen heißt der Kranich zwar âu oder zat, indeß konnte die Bezeichnung tech im Koptischen als tichi um so leichter auf den Kranich übertragen werden, wenn der Tech der „große Ibis" (tantalus ibis) war, der beinahe die Größe des Kranichs erreicht, in Aegypten aber seltener war und ist als der gewöhnliche Ibis (tantalus sacer). Wir glauben daher unter dem Tech oder Techni den großen Ibis verstehen zu sollen. Im Todtenbuche wird wol einmal (85, 15) T'hut selbst der Ibis (häb) in ähnlicher Weise genannt, wie auch Hor wol mit seinem Sinnbilde, dem Sperber, bezeichnet wird, der Tech kommt aber nicht vor. Doch zeigt unsere Stelle, daß er schon während der 19. Dynastie dem T'hut ebenso gesellt war wie der Ibis, vielleicht schon, wie später öfter, zur Bezeichnung des Gottes selbst diente, woraus sich auch allein das Deute-

zeichen erklärt, das ihn zum „göttlichen Tech, dem Vogel des T'hut" macht.

Noch ein Thier war dem T'hut geheiligt, das als sein Sinnbild ihn oft vertritt, und über welches sich die Inschrift (Z. 73) gleichfalls recht wunderlich äußert. Sie läßt den Râ sagen: „Es ist mein Wolgefallen zu bewirken, daß du zurücktreibst (ânân) die Fremdvölker"; und fügt dann hinzu: „Dies die Entstehung der Hundskopfaffen (ânân) des T'hut; dies sein Werden zum Heerführer". Das Letzte läßt sich hören. Wir wissen, daß er bei dem Kampfe des Hor mit seinen Feinden diese Stellung gehabt, und so konnte er auch der Gott der Kriegsleitung und Schlachtordnung für die Kämpfe der Aegypter mit ausländischen Völkern werden. Dagegen erklärt das sinnleere Wortspiel mit dem ânân gar nichts. Aber die große Klugheit und Gelehrigkeit der Hundskopfaffen (simia hamadryas) mochte sie wol als dem T'hut angehörig und von seinem Geiste berührt erscheinen lassen.

Der erste Monat im Jahre hatte seinen Namen von T'hut, dessen Hauptfeste am 1. und 19. Tage dieses Monats gefeiert wurden, und obwol wir diesen Namen nur aus dem Griechischen und Koptischen kennen und T'hut im neuen Reiche nicht mehr der Vorsteher dieses Monats war, so war doch der Name und sicherlich auch die Vorsteherschaft das Ursprüngliche. Es ist bekannt, mit welcher Zähigkeit die Völker dergleichen Namen festhalten, wie ja auch wir noch jetzt mehre Wochentage nach Göttern benennen, die seit mehr als tausend Jahren von unserm Volke vergessen sind; wie viel fester mußte denn ein Name haften, dessen Gott noch fortwährend verehrt wurde. Jedenfalls wurde der Jahresanfang nach dem Mondgott bezeichnet, was darauf schließen läßt, daß das älteste Jahr ein Mondjahr gewesen. War aber, wie eben deshalb nicht zu zweifeln ist, T'hut anfangs auch der Vorsteher dieses Monats gewesen, so finden wir ihn doch schon zur Zeit Ramessu II. durch die Göttin Techi aus dieser Stellung verdrängt. Die

ältern Quellen, aus denen wir vornehmlich schöpfen, kennen diese Göttin nicht. Auch hat sie nur Bedeutung für den Monat und wird eine Verweiblichung des Tech-Vogels sein. Vielleicht mochte sie auch aus Gründen der Festordnungen den T'hut für den ganzen Monat vertreten.

In einigen Listen der neun großen Götter findet man T'hut unmittelbar hinter Usit und vor Nebt'hat; so schon in einem thebanischen Verzeichnisse aus der Zeit T'hutmes III., wo er der „Gott T'hut, der Herr des Himmels" genannt wird. Man hat daraus schließen wollen, Nebt'hat sei die Gemahlin des T'hut gewesen. Von einer solchen zweiten Ehe dieser Göttin ist jedoch nichts bekannt. Der unschuldige T'hut verdankt jene Stelle nur dem Umstande, daß er den Set ersetzen mußte, dessen Namen man aus Scheu vor diesem unheimlichen Gott entweder überging oder weggetilgt hatte. Hieraus dürfte sich auch die obenerwähnte Zusammensetzung „T'hut-Nebt'hat" erklären.

In der Schrift wird der Name T'hut fast ohne Ausnahme, und schon bei Unas, durch den Ibis auf der Stange bezeichnet, unter welcher sich etwa seit der 11. Dynastie auch wol das Zeichen für t und jene zwei Striche befinden, welche das Zeichen bald für den Selbstlauter i, bald für die Zahl zwei sind. Den ganz mit Lautzeichen ausgeschriebenen Namen hat zuerst Lepsius (vgl. Aelteste Texte, Taf. II. Z. 22) gefunden und Thuti gelesen. Denn das erste dieser Zeichen, die Hand, bezeichnet sein Standard-Alphabet, das man ziemlich allgemein annahm, durch das t mit untergesetztem Punkt. Neuerlich hat man dasselbe für ein d erklärt, weil sich gefunden habe, daß es bei Umschreibung semitischer Namen dem d (ד) entsprechend behandelt sei. Indeß wechselt dieses Zeichen selbst in der älteren Zeit so häufig mit dem Zeichen für t, daß die Laute für beide einander zu nahe rücken, um die Genauigkeit jener Umschreibung nicht zu bezweifeln. Dazu kommt, daß wir im 5. Jahrhundert v. Chr. den Namen des Königs Darius, der im Ebräischen mit ד oder ד beginnt, im

Aegyptischen stets durch Ntariusch oder Antariusch geschrieben finden, was hinreichend beweist, daß wenigstens damals das volle altpersische d kein entsprechendes Zeichen im Aegyptischen fand. Wir drücken daher jenes Zeichen der Hand einfach durch t aus. Die Griechen schrieben den Namen des Gottes im Anlaut fast immer mit Θ, wodurch sie das t und h des Aegyptischen zusammenfaßten, und es ist daraus zu schließen, daß diese beiden Mitlauter so nahe auf einander gesprochen wurden, daß zwischen ihnen für einen Selbstlauter kein Raum blieb. Wir schreiben daher T'hut; aber auch nicht T'huti. Die beiden Striche nehmlich, welche man als i lesen will, kommen in den Pyramidentexten unterhalb dieses Namens gar nicht, im Todtenbuche oft nicht vor, während Griechen und Römer und bei dem Monatsnamen auch die Kopten den Namen bei allen sonstigen Abweichungen immer so wiedergeben, daß an ein schließendes i nicht zu denken ist. Die zwei Striche sind daher, wie schon der scharfsinnige Goodwin erkannte, als Verdoppelungszeichen anzusehen und sollen T'hut nur für das Auge als den doppelt großen oder überaus großen hervorheben, woran auch noch der spätere Hermes trismegistos der Griechen erinnert, welche in T'hut ihren Hermes zu erkennen glaubten, ihn auch meist mit diesem Namen bezeichneten.

Eine sprachliche Ableitung des ägyptischen Namens ist mit Sicherheit noch nicht ermittelt. Seine Herkunft von Tech ist nicht wahrscheinlich. Wird der Gott in ganz später Zeit auch wol „der schöne Tech" genannt, so kann das nichts für eine Wortableitung beweisen, die schon über dreitausend Jahre früher stattgefunden haben muß.

Bei den Bildern des T'hut in Menschengestalt hat er mit wenigen Ausnahmen immer den Ibiskopf, der nach hinten mit dem ägyptischen Kopftuche bedeckt ist. Er trägt dann wol in der einen Hand das — wahrscheinlich linke — Sonnenauge (Uza), während die andere Hand schützend darübergehalten ist; oder er steht schreibend, die Schreibtafel vor sich haltend

in der Linken, den Griffel in der Rechten. Diese Stellung hat er immer, wenn er auf Abbildungen des Todtengerichts erscheint.

Es dürfte unnöthig sein, Belege dafür beizubringen, wie er im neuen Reiche und in der späteren Zeit immer mehr als der Gott der Schriftgelehrten, der Schriftwerke, insbesondere der auf ihn zurückgeführten kanonischen Bücher, der Bibliotheken und aller Künste und Wissenschaften verehrt wurde. In der Zeit seiner Entstehung und vor der Entwickelung all' dieser Dinge konnte natürlich davon keine Rede sein; auch unsere älteren Quellen, namentlich die Pyramidentexte, zeigten nur weniger oder mehr die Anfänge davon.

Indem wir zu der Maât übergehen, sei daran erinnert, daß schon bei einem früheren Anlaß gesagt wurde, das Wort maâ oder maât bezeichne das Rechte, das Richtige, sowol rücksichtlich des Denkens und Sprechens, als des Wollens und Handelns. Einen gleich umfassenden Ausdruck für beides hat unsere Sprache nicht, doch sagen auch wir wol von Einem, der die Wahrheit gesprochen, er habe recht, und von dem, welcher Gerechtigkeit übt, er thue recht. Aehnlich erkennt man aus dem Zusammenhange und den Wortverbindungen, in denen der ägyptische Ausdruck vorkommt, ob durch ihn mehr die Wahrheit oder die Gerechtigkeit, und diese als ausgeübte, zuerkannte oder verschaffte, betont sein solle. In der Regel ist die letztere gemeint, wo das Wort ohne erklärende Nebenbestimmung auftritt. In diesem Sinne wird es auch in der Zweizahl als die doppelte Gerechtigkeit gebraucht, welche ebensowol lohnt, als straft. Sein Begriffszeichen ist das Richtscheid, auch die Sichel, meist aber die Verbindung von beiden, an deren Statt auch wol die Straußfeder tritt, welche dann ebenfalls maât — nicht Schu, auch nicht Keb — zu lesen ist.

Die älteste Pyramideninschrift sagt (453 ff.) von Unas: „Er liebte die Gerechtigkeit (maâ) seines Ausspruchs in seinem Thun.

Entschieden haben über Unas Tefen (?) und Tefnut, gehört hat es die doppelte Gerechtigkeit (maâtiu), Schu ist Zeuge, und geboten hat die doppelte Gerechtigkeit, daß er durchstreife die Gebiete des Seb, sich erhebe nach seinem Belieben etc.... Und Unas geht hervor an diesem Tage als Frucht der Gerechtigkeit (maâ) der lebendigen Seele ... Hervorgeht Unas nach der Gerechtigkeit (maât), welche ihm bringt sein Ziel." Die Gottheiten sind in den Pyramidentexten durch Deutezeichen nicht als solche angegeben, und als bloßer Begriff kommt maâ oder maât verschiedentlich vor. In der vorstehenden Aussage ist nun allerdings von der Göttin dieses Namens die Rede, daneben aber wird auch die Gerechtigkeit als bloßer Begriff so erwähnt, daß beides gleichsam in einander übergeht. Aehnlich ist es im Todtenbuche, doch fügt dieses häufiger schon das Deutezeichen hinzu, wenn von der Göttin gesprochen wird. Auch der Turiner Königspapyrus, der sie, wie es scheint, in den ersten Götterkreis aufgenommen hatte, giebt ihr das Deutezeichen der auf dem Schwanze stehenden Uräusschlange, um sie als Göttin zu bezeichnen. Bisweilen findet man sie in der bildlichen Darstellung des Todtengerichts in der „Halle der doppelten Gerechtigkeit" (usecht Maâti). In einem Todtenpapyrus (Nebketen) ist ihre Gegenwart bei der feierlichen Handlung nur durch eine riesengroße Straußfeder angedeutet. In einem andern (Sutimes) ist einmal die Göttin Maât, eine Straußfeder auf dem Kopfe, dann darunter die Maâti mit zwei solchen Federn abgebildet. Mehre alte Handschriften zeigen zwei Maât, welche, je mit einer Feder, entweder dicht zusammen, oder über einander, oder auch unter einander stehen.

Ueberall tritt diese Göttin oder Doppelgöttin nur auf, um das Dasein der Gerechtigkeit, auch wol einmal der Wahrheit auszudrücken, und hier zeigt sich mithin der Fall, daß ein für Lebende und Gestorbene überaus wichtiger Begriff, ohne Zweifel allmählich, verpersönlicht worden ist und sich in

eine Göttin verwandelt hat. Eine mythologische Göttin im strengen Sinne kann sie nicht genannt werden. Keine Andeutung findet sich, daß sie jemals mit einer Naturerscheinung zusammengedacht worden sei. Wird sie in der Folge als Tochter des Râ, als Genossin des Amon gepriesen oder Herrin des Himmels, Beherrscherin der Erde, Vorsteherin der Unterwelt genannt, so gilt das durchaus nur dem Begriffe, den sie darstellt. So ist denn auch nichts bekannt von einem besonderen Tempeldienst, von einer Verehrungsstätte für sie. Bezeichnend aber ist es für ihre rein begriffliche Bedeutung, daß in Bildern des Todtengerichts selbst noch in späterer Zeit die große Wage, mit welcher die Aussagen der Verstorbenen vor den zweiundvierzig Richtern abgewogen werden, auf der einen Wagschale dessen Herz, auf der andern aber als das Gewicht entweder ein kleines Sitzbild der Maât oder deren Zeichen, die Straußfeder trägt.

In dem Turiner Todtenbuche (141, 111) wird übrigens „T'hut Gemahl der Maât" genannt. Wenn dies ohne Zweifel auch nur sinnbildliche Bedeutung hat, so würde es doch kaum haben gesagt werden können, wenn die ältere Zeit diese Stellung schon einer anderen Göttin gegeben hätte. In den eigentlichen Göttersagen spielt Maât keine Rolle.

Dem Kreise der großen Götter als letzten zugezählt finden wir Anpu, einmal unter seinem Beinamen Ap'heru schon unter der 19. Dynastie in Abydos, ein andermal sehr spät, nehmlich zur Römerzeit, in Memphis, in beiden Fällen unmittelbar nach Hor. Nur das giebt den Anlaß, ihn hier zu erwähnen. Weshalb man ihm jene Stelle gegeben, ist schwer zu sagen. In Wirklichkeit hat er nie zu den großen Göttern gehört. Doch war er Schutzgott des 13. und des 17. Gaues von Oberägypten und verehrt wurde er in allen Gauen Aegyptens, was sein hohes Alter beweist. Sein Name wird

auch Anepu oder von Einigen Anup gelesen. Die Griechen nannten ihn Anubis.

Ein artiger Zufall will es, daß die erste Aussage über ihn, welche aus der Unaspyramide mitzutheilen ist (Z. 70), sogleich die Benennung Ap'heru erklärt. Dort wird ihm nehmlich zugerufen: „Bleibe bei Unas als sein Gott, öffne seinen Weg (ap-t her-f) zu den Verklärten! Er gehört zu den Verklärten. Anpu, auf! nach der göttlichen Unterwelt! Vorwärts, vorwärts nach Usiri!" — Ap'heru heißt demnach „Oeffner der Wege", auch Wegweiser, und dem Anpu wird damit das Geschäft zuerkannt, das die Griechen dem Hermes psychopompos beilegten, die Seelen der Gestorbenen in die Unterwelt einzuführen. Im Anschluß daran wird die göttliche Leiter, die aus dem Grabe führt (575), „Tochter des Anpu" genannt. — Noch mehr, nach einer anderen Stelle (571) „macht auffliegen Ap'heru den Unas gen Himmel als zu seinen Brüdern, den Göttern". — Wenn es übrigens bei Unas (187) wie bei Teta (66) heißt: „Ap'heru geht aus von Asert", so wird letzteres der ältere Name für Saïut, das jetzige Siut, sein, welches eine Hauptverehrungsstätte des Anpu und Vorort des 13. Gaues war.

Auch bei Teta (146) wird ihm zugerufen: „Anpu, auf, in die Unterwelt!" und er wird dort (387) ein „Vorsteher des Todtenreichs" genannt, der den Verstorbenen mit tausenden von Speisen und mit Getränk aller Art versorgt. — Ganz dasselbe wird in der Pyramide Pepi I. (83) von ihm gesagt, wo auch (69) Anpu erwähnt und (42) Ap'heru genannt wird. Von dem Verstorbenen heißt es sodann (72): „Geöffnet sind dir die Pforten des Löwenpaares" (die beiden Horizonte), „aufgethan sind dir die Pforten des Seb, und du gehest heraus auf die Worte des Anpu, der dich verkläret" . . ., worauf dann (73) „diese deine Verklärung, geboten von Anpu" noch besonders erwähnt wird. Dieselbe ward für die Folge und Wirkung gewisser Bestattungsgebräuche gehalten, welche man von

Anpu vorgeschrieben glaubte. Wird endlich (80) noch „Anpu der Erste des Landes der Reinigung" genannt, so bezieht sich dies wol ebenso auf die Waschungen der Todten und deren sinnbildliche Wiederholung bei der Bestattung, insofern in das Land der Seligen nur die gelangten, welche dergestalt gereinigt waren. — Es verdient bemerkt zu werden, daß in den Pyramidentexten der Name Ap'heru immer das Deutezeichen des Anpu auf der Stange hinter sich hat.

Im Todtenbuche wird dieser Gott ungefähr dreimal so oft Anpu, als mit seinem Beinamen Ap'heru genannt. Wir führen davon nur die bezeichnenderen Aussagen an.

In dem alten Grundtexte des 17. Kapitels heißt es (Z. 40. 41) in Beziehung auf die „sieben Erlauchten unter denen, welche nachfolgen ihrem Herrn, dem (göttlichen) Ordner: Gemacht ist von Anpu ihre Stelle an jenem Tage des «Komm herbei»." Die Erklärer sagen dazu: „die sieben Erlauchten sind Mesta, Hapi, Tuaumutef, Kebsenuf, Mââ·n·atef·f, Cherbek·f, Har·ma·chent·nen·merti". Die vier ersten sind die bereits bekannten Bestattungsgenien. Die Namen der drei nachfolgenden bedeuten: Er siehet seinen Vater, sein Salbenträger, Hor innerhalb des Augenlosen. Die mythologische Bedeutung dieser drei Letzteren ist noch unaufgeklärt, dürfte sich jedoch ebenfalls auf das Bestattungswesen beziehen. Denn es heißt (47) sogleich weiter: „Gemacht sind sie durch Anpu zu Beschützern der Todtentruhe des Usiri". Weiter hinzugefügte Auslegungen klären nichts auf. Noch sei bemerkt, daß auch (50) gesagt wird: „Es ist die Bedeutung von jenem Tage des «Komm herbei», daß da sprach Usiri zu Râ: «Komm herbei!»" Das Weitere hierüber muß für einen späteren Abschnitt vorbehalten bleiben. — An einer späteren Stelle (96) bemerkt der Erklärer: „Der da kommt zu reinigen das Innere der Wohnung, ist Anpu, welcher ist hinter der Truhe, die da enthält die Eingeweide des Usiri". — Auch in dem folgenden Kapitel sind solche Erklärungen eingeschaltet, in denen es einmal (23) heißt: „Die

großen Vorsteher auf den Wegen der Gestorbenen sind T'hut, Usiri, Anpu und Astes". Von dem letzten dieser Götter wird später gehandelt werden. Dann wird dort (Z. 32. 33) noch gesagt: „In jener Nacht, als da legte Anpu seine Hände auf den Nachlaß des Usiri und schaffte Gerechtigkeit dem Hor gegen seine Feinde". Aus dieser Stelle ist zu schließen, daß Anpu, was er für Usiri und dessen Erbfolge gethan, auch für jeden „Usirigewordenen" übernahm, daß unter seinem besonderen Schutz also ebenfalls die rechtmäßige Erbfolge in die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen stand, gleichwie er dafür gesorgt, daß Hor die Besitzungen seines Vaters überkam, deren sich Set gewaltsam und widerrechtlich bemächtigt hatte.

Ferner wird (96—97, 4) gesagt: „Die Stabsäule des in der Sehktibarke ist das Götterscepter des Anpu". Die Stabsäule ist das Zeichen der Beständigkeit und scheint zugleich eine besondere Bedeutung in den Mysterien gehabt zu haben. Sehkti hieß die Barke des Râ, wenn er im Westen dem Untergange entgegenfuhr, was mit der Wegerichtung der Abgeschiedenen zusammengehalten wurde. Der Sinn der dunklen Stelle scheint daher zu sein: Unabänderlich ist der Beschluß des Sonnengottes, der selbst täglich zur Unterwelt hinabgeht; und er ist dieser, daß Anpu sein göttliches Amt verrichte, nehmlich daß er für Gestorbene sorge.

Als der Verstorbene die heilige Barke Mächent besteigen will, die ihn aus der düsteren Unterwelt hinausführen soll, werden ihm zuvörderst die Namen aller einzelnen Theile des Schiffes abgefragt, und da heißt es (99, 15): „Nenne mir meinen Namen, spricht die Bugspitze. Haarlocke des Anlandens von Anpu am Werk der Todteneinwickelung ist dein Name". Die Ankunft des Anpu zu diesem seinem besonderen Geschäft wird des Schiffes halber durch Anlanden ausgedrückt. Die Spitze am Bug ist bei den alten Schiffen gleichwie eine Locke zierlich zurückgekrümmt. Wenn Anpu zu jenem Geschäft

sich gegen den Leichnam hinabbeugt, so geht seine Haarlocke ihm voraus, wie der Schiffsschnabel beim Landen des Schiffes. — Auf den Bildern des Todtengerichts führt Anpu den Verstorbenen in die Gerichtshalle ein und steht auch an der Wage, auf welcher das Herz desselben gegen die Maât abgewogen wird. — Anderswo (145 A, 14) hat sich der Verstorbene „gereinigt in dem Wasser, darin sich gereinigt Anpu, damit er mache den Einwickler des Usiri". In einem ferneren Kapitel (151 bis) sieht man den Anpu über den eingesargten Verstorbenen sich beugen, indem er seine Hände auf das geschnitzte Bildniß desselben legt, welches auf dem Deckel der Truhe angebracht wurde und den eigenthümlichen Namen „der lebendige Herr" hatte, weil es den Verstorbenen als lebend darstellte. Dazu sagt der Text (1): „Es spricht Anpu bei der Bestattung in dem heiligen Schreine und er legt seine Hände auf den «lebendigen Herrn»." Was er spricht, enthält über den Gott selbst nur die Aussage (4), der Abgeschiedene sei „erhöhet von Anpu". — Dann wieder (152, 3. 4) heißt es: „Es beruft Anpu den N. N. und bauet (seine) Wohnung auf Erden; es sind ihre Grundsteine in Anu und es ist ihre Umschließung in Cherâ". Das Berufen wird zum Abscheiden in das Jenseits gemeint sein, denn die Wohnung auf Erden ist die Grabstatt. Allerdings war ein Ort Cherâ oder Cherau in der Nähe von Anu-Heliopolis, doch dürften hier nicht irdische Lokalitäten gemeint sein, sondern die Gründung und Einschließung auf Kräfte der jenseitigen Welt zurückgeführt werden.

Von den Stellen, in welchen Anpu unter dem Namen Ap'heru vorkommt, sind nur folgende hervorzuheben. Beim Austritt von der Unterwelt sagt (44, 2) der Verstorbene: „Verpflegt" oder „genährt hat mich Ap'her". — Bei Abfragung der Namen von den Theilen der heiligen Barke (99, 19) lesen wir: „Sage meinen Namen, spricht der Unterraum. «Wohnung des Ap'heru» ist dein Name".

Die angeführten Stellen aus der klassischen Zeit bezeichnen das Wesen des Anpu hinlänglich. Er ist der wolwollende Gott, der beim Tode eines Menschen den Leib, auch die Seele sofort unter seine Obhut nimmt; jenen, damit er sorglich einbalsamirt, umwickelt und in seiner Grabwohnung bestattet werde; diese, um sie ungefährdet in die Todtenwelt zu bringen bis in die Halle der doppelten Gerechtigkeit, wo er der Gerichtshandlung beiwohnt. Da nach ägyptischen Vorstellungen der erste Zustand der abgeschiedenen Seele bedingt wurde durch die vorschriftsmäßige Behandlung des Leichnams, so kam Anpu vornehmlich in Betracht als Obwalter derselben und als Beschützer der Grabstätten. Seitdem diese als Felsengräber in die lybische Bergkette verlegt wurden, nannte man ihn auch wol „der Fürst seines Gebirges", und sofern er die zersetzenden Gewalten, die den Leichnam zu zerstören drohten, durch die Einbalsamirung überwand, so hieß er „Herr der Feinde"; auf deren Bekämpfung es sich auch bezieht, wenn er als Bogenschütze dargestellt ist.

Heißt er aber in der späteren Zeit „Ueberwinder der Feinde seines Vaters Usiri", und berichtet Plutarch, Usiri hätte durch einen Irrthum den Anpu mit Nebt'hat erzeugt, so ist dies so eine späte Erfindung, wie wir schon früher gesehen. Aelter mochte die Mutterschaft der Nebt'hat sein, noch älter die der Usit, von der sich Spuren finden. Beides lag nahe, da er dem göttlichen Schwesternpaare bei der Besorgung der Leiche Usiri's bereits helfen mußte. Fühlte man aber das Unangemessene, ihn zum Sohne der Usit und zum Bruder des Hor zu machen, so blieb nur übrig, ihm die Nebt'hat zur Mutter zu geben.

Sicherlich gehört er schon in das hohe Alterthum. Kein Volk hat, auch auf den ersten Stufen seiner Entwickelung, die Fortdauer der aus dem Leichnam gewichenen Seele bezweifelt, wie dies auch bei den heutigen wilden Stämmen nirgends der Fall ist. Immer aber wird auch dabei eine unbestimmte Vor-

stellung festgehalten, wornach ein Zusammenhang zwischen der Seele und dem Leichnam fortbestehe. Dies giebt den nächsten Ueberlebenden den Antrieb, den Ueberresten ihres Gestorbenen im Diesseits noch alles zu erweisen und hinzuzufügen, was ihm nach ihrer Meinung im Jenseits zu Gute kommen könne. Daß dieses bei den Aegyptern schon in ihrer ältesten Zeit als eine Sache von hoher Wichtigkeit galt, läßt sich aus ihrem Verfahren in geschichtlicher Zeit rückwärts schließen. Und dabei mußte der mythologische Trieb bald auf die Vorstellung einer göttlichen Schutzmacht führen, die sich dieser Angelegenheiten insbesondere annahm.

Begreiflicherweise führte aber jene Anschauung lange vor der Erbauung der „ewigen Wohnungen" und vor der Erfindung des Einbalsamirens schon zu mancherlei Todtenopfern an den Grabstätten, um den Verstorbenen auch im Jenseits es nicht an der gewohnten Nahrung mangeln zu lassen. Die Abfälle davon oder auch nur die Witterung derselben lockten dann die nächtlich umherschweifenden Schakale in Menge herbei, welche sich durch ihr Geheul bemerkbar machten und die Bestatteten gegen Störung und Beraubung gleichsam bewachten. Deshalb verspürte man den Geist des Anpu in dem Schakal, und es ist nicht unmöglich, daß der Gedanke an ihn sich ursprünglich mit der Vorstellung dieses Thieres verband. Als er sich hernach davon ablöste, blieb dasselbe sein Sinnbild und ihm als angehörig geweiht.

Der Name Anpu ist entweder von diesem Thiere abgeleitet, da der schwarze libysche Schakal ganz ebenso heißt und geschrieben wird; oder diese Abart des Schakals hat ihren Namen von dem Gott erhalten, welcher ebenfalls schwarz vorgestellt wurde. Denn an pu kann auch heißen „wegbringend, hinführend ist er", was der Bedeutung von Ap'heru verwandt ist. Drückt die Schrift den Namen nicht mit Lautzeichen aus, so bezeichnet sie ihn durch das Bild des ausgestreckt liegenden

Schakals, der entweder auf einer Todtentruhe ruht oder auch, wie in den Unastexten, ohne dieselbe erscheint.

In Menschengestalt versinnbildlicht, hat er einen schwarzen Schakalskopf. So neigt er sich dann wol schützend über das Todtenlager oder umarmt die Mumie. Als Schakal hält er in den Vorderfüßen oft das Machtscepter (sechem).

Sind außer Hat'hor und T'hut, Maât und Anpu noch Nu, die Uzati, und Sebak mit Tennut und Anit den ständigen Neungöttern angeschlossen, so können sie doch an diesem Orte nicht berücksichtigt werden. Nu, als der Ursprung aller Götter, gehörte an den Anfang und ist bereits abgehandelt. Die Uzati und Sebak sind Sonnengottheiten, sind deshalb in deren Zeit zu setzen und unter ihnen zu besprechen. Tennut und Anit aber gehören zu Sebak.

Die dem ältesten Götterkreise vorangestellten Götter.

Die Sonnengötter.

In allen Mythologien, soweit sich deren Geschichte ermitteln läßt, erscheint eine Entwickelungsstufe, auf welcher derjenige Gott hervortritt, der fortan der mächtigste, der allbeherrschende ist, und dem sowol die älteren Götter, als die nach ihm entstehenden untergeordnet werden. Eine weitere Steigerung kann dann nur noch in das Begriffliche übergehen. Derselbe dunkle Trieb, der in jener Entwickelung ausmündet, hatte bewirkt, daß unter den früheren Göttern jedesmal der zuletzt im Bewußtsein gleichsam selbständig erschienene als der höchste angesehen wurde. Man fühlte durch ihn einstweilen das Bedürfniß befriedigt, das jenem Triebe zu Grunde lag, bis höhere Anforderungen sich geltend machten und zur Erzeugung eines neuen Gottes weiterdrängten.

So fanden wir im Fortschritt der Göttererzeugung als den letzten obherrschenden der ältesten Götter den Hor. Allein wir wissen, daß er den Set weder vernichtet, noch für immer gefesselt hatte. Es war das Verhängniß des ägyptischen Volksbewußtseins, daß es den menschenfreundlichen, versöhnenden Usiri aus dem Diesseits verlor und daß der gewaltthätige feindselige Gott zurückblieb, dem es eine scheue Verehrung nicht zu versagen wagte, obgleich Hor ihn immer wieder bekämpfen mußte und in das Ausland zu treiben suchte. Zeigte sich darin auch, sofern Set das Gottwidrige vertrat, eine lebendige religiös-sittliche Ahnung, so ließ es doch, und eben deshalb keine Befriedigung aufkommen. Da suchte und verlangte man denn wieder einen höheren, einen höchsten Gott, der über die alten Götter erhaben, gleichsam ihr Seinsgrund und daher ihnen vorausgegangen wäre. In einem mythologischen Volke auf dieser Stufe konnte sich aber ein solches Verlangen und eine ihm entsprechende Neusetzung nicht hervorthun, ohne sich gleichzeitig an einen geschöpflichen Gegenstand, an eine sinnliche Naturerscheinung zu heften. Ein Rückschritt auf Nu war ausgeschlossen. Nicht nur war die Erinnerung an diesen ältesten Gott als solchen schon zu sehr verblaßt und zurückgetreten, es galt auch eine Fortbewegung; und nicht mehr ein unbestimmt Weitgedehntes, sozusagen Allgemeines, sondern nur ein mächtig Zusammengefaßtes und dabei umfassend in alle Weite Wirkendes konnte dem Gefühle des sich ankündigenden Gottes entsprechen. Der einheitlich obherrschende mächtigste Gott war nicht zu trennen von der mächtigsten einheitlichen Naturerscheinung der Sonne.

So lange Nu, Nut und Seb dem gottsuchenden Bedürfniß genügten, so lange also die mythologische Entwickelung noch in ihren Anfängen verweilte, fehlte ein bestimmter Anlaß, einen besonderen Gott in der Sonne zu sehen. Sonne und Mond gehörten zu dem Himmelsocean, zu dem Sternenhimmel; waren mächtige und erwünschte Erscheinungen an Nu und Nut, aber noch nichts für sich.

Der nächste Fortschritt war Usiri, und oft genug muß man hören, schon ihn hätten die Aegypter der alten Zeit in der Sonne gesehen; ihr Tageslauf sei seine Regierung, ihr Untergang sein Tod, ihre Wiederkehr seine Auferstehung als Hor; wobei es denn unerklärt bleibt, wie über Tag sich Hor wieder in Usiri verwandelt, oder warum er, wenn er Hor bleibt, mit Sonnenuntergang nicht ebenfalls stirbt. Die alten Texte, wie wir gesehen, geben für diese Unterstellung nicht den geringsten Anhalt, und es ist eine ganz willkürliche Auslegung, in Usiri, wie man sich auszudrücken pflegt, einen „solaren Gott" zu finden.

Ein solcher wurde vielmehr erst Hor, so jedoch, daß von ihm als dem Lichtgotte noch nicht die Lichtquelle, die Sonne, unterschieden wurde. Damals waren Sonne und Mond die beiden Augen des Hor, und haben wir gesehen, daß sie noch in historischer Zeit gelegentlich so genannt wurden, so muß das eine Erinnerung aus jener Vorzeit sein. Dennoch war es gerade der geistige Gehalt des Hor und die von ihm ausgehende Forderung, welche zur Setzung eines Gottes führte, der als einheitliche Macht über allen andern Göttern sei. Ein Mythos, der später mitzutheilen ist, drückt dies dadurch aus, daß der immer siegreiche Hor die Herrschaft des Sonnengottes durch Ueberwindung der empörten dämonischen Mächte festgestellt habe. Indem aber der Götterkönig als das selbständige Wesen der Sonne gesetzt wurde, löste sich dieses gewissermaßen ab von dem Lichtgotte Hor, der gleichwol seiner Natur nach mit dem neuen, in die Oberherrschaft getretenen Sonnengotte auch ferner in bleibender Verbindung gedacht werden mußte und gedacht wurde. Ebenso löste dann von Hor sich auch der Mondgott T'hut ab, ohne den Bund mit ihm aufzugeben.

Nun aber verlangen zwei Fragen ihre Beantwortung. Zuvörderst: Wenn der Sonnengott erst nach Hor ins Bewußtsein trat, weshalb finden wir ihn denn in allen Götterlisten nicht etwa nach Hor verzeichnet, sondern dem ganzen Neun-

götterkreise vorangestellt? Sodann: Weshalb finden wir ihn an dieser Stelle unter verschiedenen Namen?

Was die erste Frage betrifft, so ist vorab zu sagen, daß die Reihenfolge der Götter, wie die Aufzeichnungen sie bieten, ohne Zweifel der sagenmäßigen, wenn auch örtlichen Ueberlieferung entsprach. In dieser stand der Usirikreis von Seb bis Hor überall bereits fest, als der neue Gott im Bewußtsein emporstieg. Hätte aber die Vorstellung desselben nicht schon von Anfang an, obgleich noch unentwickelt, das enthalten, zu dem sie später sich entfaltete, so hätte diese Entfaltung eben nicht eintreten können. Nach vollständigem Eintritt derselben war dieser Gott der höchste und erste, der Gott der Götter, der sie alle unter sich als der Einheit zusammenfaßte. Da war er von keinem Gott erzeugt, sondern er hatte sich selbst hervorgebracht, in dem Nu sich selbst erzeugt, noch mythischer ausgedrückt: er war der Gemahl seiner Mutter; das besagt, er war Ursache sein selbst und dann erst Ursache der Welt, sowie der Götter, daher auch nothwendig ihnen allen, mit alleiniger Ausnahme des Nu, vorangegangen. War nun dieses der Gott, dem das Bewußtsein zustrebte, den es in dem Sonnengotte zuerst ahnend, dann immer bewußter fand, so erhielt derselbe natürlich auch vor allen andern Göttern den Vorrang nach Zeit, Würde und Stellung. Ja, er mußte diesen Vorrang schon beanspruchen, als er nur erst gefordert und geahnt wurde. Und daß dies bereits geschah, als das Volk noch ein enger geschlossenes Ganze bildete, beweist sich dadurch, daß der Sonnengott, welchen Namen er auch haben möge, in ganz Aegypten ebenso dem Usirikreise vorangesetzt ist, wie dieser Götterkreis überall derselbe ist.

Dabei ist eines andern mythologischen Vorgangs zu gedenken, der erst hier seine Erklärung finden kann. Um dieselbe Zeit nehmlich, da man des Sonnengottes als solchen bewußt wurde, muß auch die Ersetzung des Nu durch Schu und Tefnut erfolgt sein, die mit gleicher Stätigkeit zwischen

dem Sonnengotte und dem Usirikreise eingeschoben sind. Denn der Gott, der sich ankündigte, konnte wol, ja mußte sogar größer, konnte aber nicht älter sein als Nu, aus welchem er erst hervorging. Zeigte nun der Augenschein, daß der Luftkreis und die zu ihm gehörigen oberen Wasser unterhalb der Sonne waren, durch den in dieser erscheinenden Golt also von dem großen Himmelsocean abgetrennt wurden, in und mit welchem sie zuvor Eine Gottheit gebildet hatten, so mußten diese beiden Naturmächte, um ihre Göttlichkeit nicht einzubüßen, zu besonderen Göttern, zu Schu und Tefnut — und da der Sonnengott Ursache zu ihrer Entstehung war, zu „Kindern des Sonnengottes" werden. Als diese traten sie dann zwischen den Sonnengott und Erdgott Seb, den Aeltesten des Usirikreises. Der Gott Nu aber konnte als der ältere weder nach dem Sonnengotte, noch als der geringere vor ihm den Rang erhalten und trat seitdem als Gott immer mehr zurück.

Was nun die zweite Frage betrifft, so finden sich in den Götterlisten vor Schu, also an der Stelle des Sonnengottes, verschiedene Namen; so Tum, Chepra, Chepren, Râ, Râ-Tum, Râ-Har-machu, Mentu; und die alten Texte, welche noch den Sebak hinzufügen, behandeln diese Namen häufig als ganz selbständigen Göttern angehörend. Dann aber werden sie wieder so angewendet, daß sie unterschiedene Erscheinungsweisen oder Wandelungen des Sonnengottes bezeichnen. Natürlich ist das Letztere nie anzunehmen, wenn einer dieser Namen in der Reihe der großen Götter steht, da hier nur der Gott selbst, nicht eine einzelne Abänderung desselben gemeint sein kann. Nun könnte man die Thatsache so erklären, wie es auch in anderen Mythologien beliebt worden ist, daß man sagte: Ursprünglich bezeichneten alle diese Namen nur verschiedene Erscheinungsweisen oder Eigenschaften des Sonnengottes, allmählich aber wurden dann aus diesen Namen eben so viele besondere Götter. Allein gerade das Umgekehrte ist geschehen;

denn jeder dieser Namen bezeichnete ursprünglich nicht irgend eine Besonderheit des Sonnengottes, sondern — wie noch die Listen zeigen — diesen selbst. So konnte der Schein und wol auch der Glaube entstehen, daß unter jenen Namen eben so viele Sonnengötter neben einander verehrt wurden, und dann erst, als man erkannte, daß alle denselben Gott meinten, wurden die Namen zu Bezeichnungen seiner verschiedenen Wandelungen. Ja, einige von ihnen, wie Mentu und Sebak, widerstanden diesem Vorgange und blieben in der That immer besondere Sonnengötter.

Natürlich konnte der Gott selbst, abgesehen von seinen Wandelungen oder Eigenschaften, nicht an demselben Orte mehre Namen zugleich haben. Sie mußten, und wol innerhalb desselben Zeitkreises, an verschiedenen Orten entstehen. Ist dem so und meinten doch sie alle denselben Sonnengott, so ist daraus zu schließen, daß dieser Gott, wie schon bemerkt, als Forderung oder Ahnung sich bereits ankündigte, als das Volk noch ein geschlossenes Ganze ausmachte, daß aber seine bewußte Anerkennung erst eintrat, als dasselbe sich über das weite Gelände des Nils ausgebreitet und in abgesonderte Niederlassungen vertheilt hatte, in denen alsdann der neue Gott je nach der eigenthümlichen Auffassung seines Wesens seinen besonderen Namen erhielt. Das geschah noch in vorhistorischer Zeit, und Entwickelungen dieser Art gehen langsam von Statten.

Wahrscheinlich in Folge der Reichseinheit, mit deren Gründung durch Mena die historische Zeit beginnt und mit der von selbst ein lebhafterer Verkehr unter den bisher getrennten Gauen eintrat, wurde eingesehen, daß den verschieden benannten Sonnengöttern doch die Vorstellung eines und desselben Gottes zu Grunde lag, und man fing an, jenen Namen dadurch zu ihrem Rechte zu verhelfen, daß man sie auf die verschiedenen Seinsweisen des Gottes anwandte. Es ergab sich dabei von selbst, daß man sich der dem einzelnen Namen zu Grunde liegenden Auffassung anbequemte, wodurch

denn eine gewisse Selbständigkeit des so benannten Gottes erhalten blieb, die auch später noch bemerkbar ist.

Der eigentliche und Hauptname des Sonnengottes scheint zuerst Tum gewesen zu sein, wenigstens in Unterägypten, wo seine beiden Hauptverehrungsstätten waren. Der Vorort des dortigen achten Gaues hieß von ihm Pa-Tum, „Wohnung des Tum", und ebenso hieß mit seinem heiligen Namen das uralte Anu-Heliopolis im dreizehnten Gau. Dort ist also Tum der ältere Name des Sonnengottes gewesen.

Ein Mythos auf den schon Bezug genommen wurde berichtet, es sei der Siegeszug des Râ unter dem Vorkampfe Hors gegen die dämonischen Empörer von Süden nach Norden gegangen. Liegt dem eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde, wie wol anzunehmen ist, so wurde der Sonnengott unter dem Namen Râ zuerst in Oberägypten verehrt und seine Verehrung ist von dort erst unter diesem Namen nach Unterägypten gedrungen. Als Theil eines Königsnamens kommt Râ zuerst im 5. Jahrhundert nach Gründung des Reiches vor und erst im 11. Jahrhundert fingen mit Unas, soviel man weiß, die Könige an, sich „Sohn des Râ" zu nennen. Deutet dies auf die zunehmende Anerkennung des Sonnengottes als Râ, so wird sich damit auch an diesen Namen die Steigerung und Vertiefung der Bedeutung des Gottes geknüpft haben. Schon bei Unas findet sich aber auch die Verbindung „Râ-Tum" für denselben, der mithin in einer Hinsicht als Râ, in anderer als Tum angesehen wurde.

Indem nun die verschiedenen Namen theils besondere Sonnengötter, theils den einen Sonnengott nach verschiedenen Ansichten bezeichnen sollen, so bekommen sie etwas Schillerndes, das eine bestimmte Darstellung sehr erschwert. Wir lassen der geschichtlichen Entwickelung ihr Vorrecht und betrachten diese Götter zunächst als gesonderte. Und da vor allen erst von Tum, Râ-Tum und Râ zu handeln ist, mögen hier noch diese beiden Namen erklärt werden.

Der Name Tum, auch wol Atum geschrieben, von Einigen Tmu oder Atmu gelesen, ist zurückzuführen auf den Wortstamm tem, welcher ebenso wie der Name des Gottes mit dem Sylbenzeichen eines Schlittens oder einer Arbeitsschleife geschrieben wird. Da es ein leerer Schlitten ist, so wird dies andeuten sollen, daß er sein Werk vollbracht habe. Denn tem heißt „vollenden, abschließen", daher auch „einschließen", aber auch „ausschließen", so daß es mit dem Deutezeichen des Menschen „die Auserwählten, Hervorragenden", mit dem eines schlagenden Mannes „die Ausgeschlossenen, Nichtswürdigen" bezeichnet.

Bei diesem Doppelsinne konnte Tum gar wol zuerst den Gott bezeichnen, der es im schließenden, vollendenden Sinne war, der die Reihe der Vorgötter zum Abschluß brachte und unter sich beschloß, darnach aber auch den Sonnengott, sofern dieser seinen Lauf am Himmel vollendet und abgeschlossen hatte.

Als Zeitwort bedeutete râ, nach Brugsch, ursprünglich „seiend machen", und bezeichnete als Hauptwort — wo es mit dem Deutezeichen eines Kreises mit dem Punkt in der Mitte geschrieben, oft auch durch dieses Zeichen allein ausgedrückt wird – anfänglich wol nur „die Sonne" oder „den Tag", als welche „machen", daß alle Dinge für den Menschen „sind"; Bedeutungen, welche das Wort auch immer behalten hat. Wurde nun der Gott aller Götter als die Sonne gesetzt, so war es von jener ersten Bedeutung nur ein Schritt, um in dem Namen Râ das Wesen des „Sein-Machenden" mithin des „Schaffenden, Allgestaltenden" ausgesprochen zu finden. Das Schriftzeichen der Sonne wurde auch das des Gottes, nur daß hernach, was im höheren Alterthume noch nicht geschah, das Deutezeichen eines Gottes angefügt wurde; auch schlingt sich wol die königliche Uräusschlange um den Sonnenkreis.

Die Durchsichtigkeit dieses Namens, die reiche Entwickelungsfähigkeit seiner Bedeutung und die Gewalt der himmlischen

Erscheinung, die er insonderheit bezeichnete, verschafften naturgemäß dem Râ gegen Tum im Fortschritt der mythologischen Entwickelung allmählich die überragende Stelle und deren allgemeine Anerkennung. Gegen sie konnte Tum in seiner Selbständigkeit sich nur schwach behaupten und es war noch eine Art Rettung für ihn, wenn derselbe Sonnengott, welcher Râ war, bei und nach seinem Untersinken am Himmel sich in Tum verwandelte. Gleichwol legt auch die Folgezeit dem Tum noch die höchsten Eigenschaften bei.

Tum.

Ist es auch hier zu bedauern, daß unsere Hauptquellen von dem Verhältniß nicht der Lebenden, sondern der Abgeschiedenen zu den Göttern reden, so rühren sie doch immer von den Lebenden her und können insofern bezeugen, welche Vorstellungen diese von den Göttern und so auch von Tum hatten. Die ältesten Aussagen über diese Gestalt des Sonnengottes finden sich wiederum in der Unaspyramide. Unzweifelhaft ist ihnen schon eine mehr als tausendjährige Fortbildung dieser Göttervorstellung vorangegangen, wie denn hier mehrfach auch Tum und Râ zusammengeschmolzen erscheinen, doch hat der erstere, wie sich zeigen wird, seine Selbständigkeit noch nicht ganz eingebüßt.

Während Unas (206), nicht ein Todter, sondern ein Neubelebter, hingeht, um den Thron des Usiri zu ersteigen, hat er wieder alle seine Gliedmaßen, und zwar „Hände, Arme, Bauch, Rücken, Hüften und Beine von Tum, das Haupt aber von T'hut". Ersteres findet seine Erklärung, wenn (212) gesagt wird: „Ha, Unas, es kommen deine Bringer, herbeieilen deine Versorger von deinem Vater, von Tum"; und wenn sie ihm als „seine Gebühr" jene Gliedmaßen bringen sollen. Wer die „Bringer" seien, erfahren wir, wenn es (217 f.) heißt: „Dieser Gott (nehmlich Râ-Tum) hieß die beiden Töchter des

Tum die Gebühr nehmen, die sie bringen, damit du genannt werdest ein Gott und werdest der Atum (Tum) jedes Gottes"; indem alle seine Glieder Gestirne, mithin sonnenhaft werden; wobei denn zweimal „die Töchter des Tum" zur Erwähnung kommen. Wird ihm dann (219) weiter gesagt: „Du steigst gen Himmel, du steigst nach oben, und deine Hände, Fleisch, Schenkel, Seite sind die beiden Töchter des Tum, die Fixsterne", — so ist anzunehmen, daß gewisse Gestirne benannt waren nach den „beiden Töchtern des Tum", von welchen wir übrigens nichts wissen; denn auch die Gestirne der Arme werden Hapi und Tuaumutef, die der Beine Smet (= Amset oder Mesta) und Kebsenuf genannt und befinden sich nach dem Todtenbuche (17, 42) am nördlichen Himmel hinter dem großen Bären. — Als Unas dann im Umlauf des Himmels durch die Tiefe geführt wird, befindet er sich (222) „in dem Arme des Vaters, in dem Arme des Tum".

Indem er (380—384) aus der Tiefe neugeboren als ein Gott emporsteigt, geschaffen von Seb, geboren von den Neungöttern, da ist „befriediget Hor von seinem Vater, befriediget Tum von dessen Jugendlichkeit". Als Usirigewordener ist Unas Vater des Hor. — Wird ihm dann (388 f.) gesagt: „Erhebt dich Der-in-Binden, erhebt er Tum", so ist unter dem ersteren Usiri in seinen Mumienbinden zu verstehen, welcher in Unas den Tum emporrichtet, weil derselbe nun zu Tum geworden ist. — Denn es ist (440) zu lesen: „Das Fleisch von Unas des Seb ist Fleisch von Unas des Seb, und ist ihm das Fleisch des Tum, so ist es Fleisch auf dem Sitze Hor's, des Aeltesten". Das will sagen: das irdische Fleisch, das Unas vom Erdgotte empfangen, bleibt des Erdgottes; nun aber ist sein Fleisch von Tum, nun ist es ein sonnenhaftes und daher erhöhet auf den Thron des Hor, der als der Erstgeborene in das Erbe des Usiri eingetreten war. Dies Erbe war die Weltherrschaft, und wenn der nun Tumgewordene als solcher den Thron des Hor einnimmt, so setzt das voraus, daß der Sonnen-

gott Tum bereits die Weltherrschaft an sich genommen. Tum auf dem Sitze des Lichtgottes kann auch nur der am Himmel strahlende, nicht die untergegangene Sonne sein. Schon bei namentlicher Erwähnung der Götter des großen Neunerkreises (240 ff.) ging Tum denselben als ihr Haupt und Führer voran, und so wird er auch als ihr Herr und König angesehen, wenn (444) die beiden ersten Götterkreise „die achtzehn Götter des Tum" genannt werden. Dieses liegt auch der daran geknüpften Aussage zu Grunde, wenn es von Unas heißt: „Er läßt sich nieder auf jedem Sitze des Tum und einnimmt Unas den Himmel".

Bemerkenswerth ist (464) die Anrufung: „Verleugne nicht den Unas, Râ! sprich: Wie groß ist dein Reichthum, Tum!" (hetum'k Tum). Allerdings ist unter Tum hier Unas zu verstehen, insofern er dazu geworden ist; immerhin aber wird Râ dem Tum gegenüber als ein Anderer gedacht. — Die Macht der Bedeutsamkeit des Tum zeigen Aussagen wie (487): „Vater des Unas, Tum, gieb dem Unas, daß zugezählt werde er, Unas, der Zahl der Götter"; oder (501 f.): „Es ist die Herrlichkeit des Unas im Himmel, er ist siegreich am Horizonte gleichwie Tum, sein Vater der ihn erzeugte"; oder (587): „Gegeben ist der Himmel dem Unas, gegeben ihm die Erde durch Tum, der den Ausspruch gegeben darüber an Seb". — Endlich wird der Gott noch erwähnt, wenn es (602) heißt: „Streite des Unas sind Streite des Tum, Streitigkeiten des Unas Streitigkeiten des Tum, Streiche des Unas Streiche des Tum, und das Zürnen des Unas aus dieser Ferne ist das Zürnen des Tum."

Verschiedene Stücke der Unas-Inschriften finden sich gleichlautend in der Tetapyramide, weshalb mehre Aussagen, die wir jenen entnommen, sich bei Teta wiederfinden. (So U. 440 = T. 251. U. 444 = T. 253. U. 501 f. = T. 320 f.) Solche Stücke rühren sicherlich aus früherer Zeit her und standen deshalb in besonderem Ansehn. Im Uebrigen ge-

währt die Tetapyramide weniger Ausbeute. Dort werden Speise und Getränk, welche den der in der göttlichen Barke ist versorgen, (90) als „Sachen des Tum" bezeichnet. — Wenn es ferner (201) heißt, es sei „Schu hervorgegangen von Tum", so wird auch hier bestätigt, daß Schu, und mit ihm dann auch Tefnut, erst durch den Sonnengott erzeugt, erst nach dessen Eintreten in das Bewußtsein und durch dasselbe entstanden ist. Und der Sonnengott heißt in dieser Beziehung hier nicht wie sonst und späterhin Râ, sondern Tum. In dem sogleich Folgenden scheint sogar eine Andeutung zu liegen, daß Nu von Schu, daß der Himmelsocean von dem Luftkreise früherhin nicht getrennt gewesen, und Tum erst dazwischentreten mußte. Denn da wird (201) Nu angerufen, dem Teta „die Pforten des Himmels" öffnen zu lassen, worauf es dann heißt (202. 203): „Anbefohlen von Nu ist Teta dem Tum, anbefohlen von dem Puka ist Teta dem Schu, und er giebt, daß sich öffnen die Pforten des Himmels". Da Nu angerufen wurde, dies zu „geben", zu bewirken, so muß sich das „er giebt" auf ihn beziehen, woraus weiter folgt, daß Puka nur eine andere Benennung für Nu ist. Als Zeitwort heißt puka „spalten, abtrennen, absondern, zerlegen", und zeigt als Beiname des Nu, gerade dem Schu gegenüber, daß zwischen ihnen eine solche Spaltung oder Absonderung stattgefunden habe. Was aber abgetrennt, abgesondert worden ist, muß früher zusammengehört haben. Und da wir vorher gesehen haben, daß Schu von Tum hervorgegangen, so muß dieser die Ursache der Abtrennung sein. — Dann liest man (294) noch: „Vater des Teta, Vater des Teta in den Finsternissen, Vater des Teta, Tum in den Finsternissen! gebracht von dir ist Teta an deine Seite, und er ließ sich ergießen von dir den Strahlenglanz". Als Teta noch in der Finsterniß der unteren Welt ist, tritt auch Tum in die Finsterniß ein, um ihn väterlich herauszuführen, und so wird jener die Ursache, daß Tum dort sein flammendes Leuchten ergießt.

In der Pepipyramide heißt es (114): „Ha, Pepi, geschenkt

sind dir deine Gebeine, empfangen hast du dein Haupt bei Seb, wegschaffte er das Schlimme von dir, Pepi, bei Tum". Dasselbe wird gleich darnach (116. 117) in etwas anderer Wendung wiederholt mit den Worten: „Empfangen hast du dein Haupt, geschenkt sind dir deine Gebeine bei Seb, welcher vernichtete das Schlimme von diesem Pepi und ausschloß das Schlimme von ihm bei Tum". In beiden Stellen ist vorher von den Reinigungen des Verstorbenen die Rede. Auf Erden, „bei Seb", sind ihm Haupt und Gebeine geschenkt; da ist er auch gereinigt worden, wodurch alles Schlimme, alles Nichtgute von ihm weggetilgt ist „bei Tum", also im Himmel. — Ferner wird (161) gesagt: „Ah, ihr Götter des Horizontes am Ende des Weges, wenn ihr liebet das Leben des Tum, so ... empfanget feierlich diesen Pepi". Dieser hat nun unter den Verklärten Theil an dem Leben des Tum, welcher seinen Weg gen Westen durchlaufen, womit aber sein Leben nicht aufhört, denn die Götter am Horizont des Unterganges lieben es. — Wird übrigens am Ende dieses Zurufes (162) „Hor der Sohn des Tum" genannt, so zeigt sich darin, wie schon in dieser alten Zeit das starke Hervortreten des Sonnengottes die ursprüngliche Ueberlieferung zu verwirren droht. — Sodann ist (182) zu lesen: „Von Seb ist gesprochen über das mit Tum, was zu thun sei von ihm: «Die Gefilde Aalu, die Gebiete des Hor und die Besitzungen des Set seien dieses Pepi-Tum»." So heißt der Verstorbene, weil Tum sich seiner angenommen und er schon sonnenhaft geworden ist. Mit gleicher Einleitung wird dann fortgefahren: „Von Seb ist gesprochen über das mit Tum, was zu thun sei von ihm" — jetzt nehmlich, damit Pepi den Sieg erhalte über seinen jenseitigen Widersacher. Und da es weiterhin (188) bei der Erfüllung dieser Verheißungen heißt: „Von Tum ist also darüber gesprochen", so ist anzunehmen, daß er auf Veranlassung des Erdgottes jene Zusagen ertheilt habe, Tum also wie der Verheißende, so auch der Ausführende sei. — Als nun Pepi zum Gott geworden ist, wird

(199) ausgerufen: „Glückliche, die da sehen, Selige, die da sehen das Aufsteigen dieses Gottes gen Himmel gleichwie das Aufsteigen des Vaters Tum gen Himmel!" wobei Tum natürlich in der Herrlichkeit der aufgehenden Tagessonne gemeint ist. Die Götter aber sagen (201): „Ausgestreckt hat der Vater des Pepi, Tum, die Hand nach Pepi und führet Pepi ein unter die Götter." —

Wenden wir uns zu dem Todtenbuche. Dort nennt sich der Verstorbene im höchsten Gefühl seiner Vergottung: „Einen, der da ist im Nu, und von der Art aller ewigen Götter", und sagt dann (7. 5): „Ich gehöre unter sie; ich bin hervorgegangen mit Tum"; wornach Tum schon unter die ältesten Götter gerechnet zu werden scheint. — Bittet Jener sodann T'hut (18, 1—3), ihm Gerechtigkeit zu verschaffen gegen seine Feinde „vor den göttlichen Häuptern, die da gehören zu Râ und zu Usiri und zu Anu", so wird darnach (4. 5) erklärt: „Die großen göttlichen Häupter, die da gehören zu Anu, sind Tum, Schu und Tefnut". Auch hier sind also die Gottheiten des Luftkreises und der unterhimmlischen Wasser dem Sonnengott Tum gesellt, der aber gleich ihnen von Râ unterschieden wird, obgleich er ihm als angehörig erscheint.

Beim ersten Eintritt in die Todtenwelt ist der Verstorbene stumm. Danach aber sagt er (23, 1—4): „Geöffnet ist mein Mund durch Ptah, gelöst sind die Bande, welche zuhielten meinen Mund, durch den Gott meiner Stadt. Es kam zu ihm T'hut, gefüllt und ausgerüstet mit Zaubersprüchen und löste die Bande, welche waren von Set, zuzuhalten meinen Mund. Es gab mir Tum meine Hände, die sie entfernten". Nach besseren Lesarten heißt der letzte Satz: „Es wehrte Tum, welcher sie entfernte vom Zuhalten meines Mundes". Zu den Bestattungsfeierlichkeiten gehörte die Mundöffnung am Leichnam, welche mit einem hakenförmigen scharfen Werkzeuge verrichtet wurde und von der sich noch Spuren an den Mundwinkeln von Mumien finden. Eine ähnliche Handlung dachte man

sich im Jenseits an dem Verstorbenen verrichtet und zwar durch die genannten Götter, unter denen auf Tum die eigentliche Thätigkeit zu fallen scheint. — In einem Kapitel, in welchem von der Bewährung des Herzens, als Sitz der Gesinnung, sofern es diese bezeugt, die Rede ist, heißt es (28, 6): „Dieses Herz soll geben die Erinnerungen dem Tum", das heißt, es wird die Vergangenheit des Verstorbenen dem Gott bezeugen; womit Tum also auch eine Theilnahme an dem Urtheil über jenen zugeschrieben wird.

Ein andermal ruft der Verstorbene (41, 2. 3): „Ah, Tum, beschirme mich vor dem (göttlichen) Löwenpaar; großer Gott, der mir öffnet die Tiefe des Seb!" Das Löwenpaar wird Schu und Tefnut sein, wie es den Deutezeichen zufolge auch die Turiner Handschrift verstanden. Demnach bittet der Verstorbene um Schutz des zurückgelassenen Körpers gegen die schädlichen Einflüsse der Luft und der Nässe denselben großen Gott Tum, der ihm die Pforten der unterirdischen Tiefe aufthut. — Wenn Jener aber (56, 3) bittet: „Ah, Tum, gieb mir den Hauch, jenen lieblichen, welcher ist in deiner Nase", so ist damit doch schon der sinkende Sonnengott und der von ihm ausgehende kühlende Lufthauch gemeint, wie denn (nach 99, 31 und 151 a, 2) „der Nordwind ausgeht von Tum". — Erwähnt dagegen eine Handschrift der klassischen Zeit (Kap. 64, 67) „den Pflanzenwuchs des Tum" — wobei der Pflanzenwuchs wörtlich durch „das Haar der Erde" umschrieben ist — so kann dessen Gedeihen oder Hervorkommen nur dem Sonnengotte des Tages zugeeignet sein.

Weiterhin sagt der Verstorbene (72, 8. 9): „Sind meine Arme umfangen von der heiligen Wohnung, so gebe mir der Vater Tum, der mir errichtet mein Haus auf der Erde, Weizen und Spelt darinnen unzählbar an Menge". Das Haus oberhalb der Erde ist die Gruft, und nicht nur dieses stiftet oder gründet Tum, sondern er ist auch der Geber der reichlichen Getreideopfer, welche darin von den Nachkommen dargebracht

werden. — Noch mehr steigern sich in den folgenden Kapiteln die Aussagen über Tum. So lesen wir (78, 14. 15) die Worte des Verstorbenen: „Ich bin ein Verklärter unter den (göttlichen) Lichtstrahlenden, welche geschaffen sind von Tum selber, gestaltet nach Wolgefallen seines Auges, erzeugt von ihm, verklärt von ihm; erschaffen von ihm um deswillen, daß sie seien mit ihm, da er war allein im Himmelsocean (Nu). Sie verherrlichten sein Ausgehen vom Horizonte; Ehrfurcht erweisen ihm Götter und Verklärte, die da sind mit ihm". — Von der anerkannten Erhebung des Hor auf den Thron des Usiri und der bleibenden Ehrfurcht der Götter vor ihm heißt es (70, 45. 46) dann: „Ausgesprochen ist es von Tum, dem einzigen Mächtigen der Götter, und nichts widersteht ihm und seinem Ausspruch". — So wird er auch (79, 2—4) gepriesen: „Ehre sei dir, Tum, Herr des Himmels, Schöpfer der Wesen, der da aufgehet von der Erde und bewirket Fruchtbarkeit; Herr des Daseienden, Erzeuger der Götter, großer Gott, geworden von sich selber, Herr des Lebens, Ursprung der erkennenden Menschen" — oder nach Anderen: „des Götterkreises". — Daß mit diesen Aussagen als der Erste, Höchste und Mächtigste der Gott der Tagessonne gepriesen werde, ist an sich klar, und wird überdies dadurch bestätigt, daß die Sonne wiederholt (93, 6. 160, 6) „das Auge des Tum" genannt wird. —

Ueber die Bedeutung dieses Gottes, sofern er unter dem besonderen Namen Tum gedacht wurde, standen uns für die alte und klassische Zeit andere Quellen als die Pyramideninschriften und das Todtenbuch nicht zu Gebote. Doch dürften die mitgetheilten Aussagen hinreichend bezeugen, was er damals in der Vorstellung der Aegypter gewesen. War diese auch bereits mit der Vorstellung des Râ zusammengeflossen, so hört man doch in vielen Stellen noch die Töne einer ursprünglichen Selbständigkeit des Tum. Namentlich ist dies der Fall, wo er deutlich als Tagessonne bezeichnet ist und ihm Eigenschaften beigelegt wer-

den, welche sonst nur, wie sich weiterhin zeigen wird, als dem Râ eignend gelten. Bedenken wir ferner, daß die alte heilige Sonnenstadt Anu-Heliopolis, obgleich dort vor allem Râ verehrt wurde, dennoch als heiligen Namen die Benennung „Wohnung des Tum“ beibehielt, so darf man wol vermuthen, daß Tum, wenigstens für Unterägypten, der ältere Name des Sonnengottes überhaupt war.

Auch seine bildliche, vielmehr sinnbildliche Darstellung unterscheidet ihn deutlich von Râ und ist viel einfacher als bei diesem. Sie stammt zwar nicht aus alter Zeit, wird sich aber doch wol der älteren Ueberlieferung angeschlossen haben, und zeigt einen durchaus menschlich gestalteten Mann in kurzem Rocke mit dem vom Rücken lang herabhängenden Gürtelbande der Götter, auch wol der Könige. In den Händen hat er Götterscepter und Lebenszeichen, auf dem Haupte die ägyptische Doppelkrone.

Râ-Tum.

Als bei der Sortentwickelung des ägyptischen Gesamtbewußtseins Râ und Tum, als beide Namen und Vorstellungen vom Sonnengotte zusammenstießen, da hatten sich, wenn auch nicht die tieferen, doch die erhabneren und inhaltreicheren Anschauungen von einem höchsten aller Götter schon mit Râ verbunden. War dies auch nur erst unbewußt und keimartig geschehen, so mußte es gerade deshalb sich um so stärker äußern: Râ mußte der sichtbare Gott in täglicher Gegenwärtigkeit sein. Indeß konnte ein Gott von der Bedeutsamkeit des Tum darüber nicht aufgegeben werden, und da er im Grunde desselben Wesens war wie Râ, so konnte zwischen beiden auch kein Streit um den Vorrang stattfinden. So wurde denn Tum, dem diesseitigen Râ gegenüber, der Gott der jenseitigen, der untergehenden und untergegangenen, der nächtlichen Sonne, und man scheint lange geschwankt zu haben, ob man sich

unter den beiden zwei besondere Götter oder denselben Gott in zweifacher Gestalt vorzustellen habe, bis die letztere Ansicht siegte. Weil aber ein richtiges Gefühl, ja die sinnliche Wahrnehmung lehrte, daß wol aus dem Dunkel das Licht, nicht aber aus dem Licht das Dunkel hervorgehe, so behielt Tum als der nächtliche Sonnengott einen gewissen Vorrang, eine Früherheit gegen Râ, wie sie z. B. in den Anfangsworten des wichtigen 17. Kapitels des Todtenbuches zum Ausdruck kommt. Und so dürfte für sein höheres Alter auch sein Zurücktreten aus der Tagesgegenwart in das jenseitige Dunkel sprechen. Nirgends erfahren wir, daß er mit Widersachern oder Empörern jemals zu thun gehabt habe, während dergleichen von Râ, wie demnächst zu zeigen sein wird, in verschiedener Weise überliefert ist.

Die Pyramideninschriften bezeugen ausdrücklich, daß schon in der Zeit der fünften Dynastie Râ und Tum als Einer angesehen wurden. So wird dem Unas (216) nachgerufen: „Nicht giebt dich Râ-Tum seinem Usiri, nicht urtheilt er dein Herz, nicht beunruhigt er dein Herz; nicht giebt dich Râ-Tum deinem Hor, nicht übermächtigt er dich, nicht übermächtigt er dein Herz.“ Das will sagen, Râ-Tum wolle ihn weder dem Gericht des Usiri unterstellen, noch der Macht des Hor. Gleich darauf aber wird Râ-Tum „jener Gott“ genannt. Weiterhin (223—233) wird der Gott fünfmal angerufen mit den Worten: „Râ-Tum, es kommt zu dir dieser Unas, . . ., es kommt zu dir dein Sohn, es kommt zu dir dieser Unas“; und beim fünften Mal heißt es dann: „du hast ihn lassen eintreten, du hast ihn eingeschlossen innerhalb deiner Hand, dein Sohn ist er, deines Leibes in Ewigkeit“. — Auch in der Merenrapyramide (II, 4) ist einmal die Rede von dem „Thronsitz des Râ-Tum“.

Im Todtenbuche ist dieser Doppelname fast ganz verschwunden; doch kommt er einmal vor (38, B, 2), wo sich der Verstorbene merkwürdigerweise als das „göttliche Paar“,

d. h. als Schu und Tefnut, den Erstgeborenen oder „Aeltesten des Râ-Tum" nennt. Anstatt dessen haben andere Handschriften die bemerkenswerthe Aussage (38, A, 2): „Ich bin Tum, der ich ausgegangen bin vom Nu".

Das siebzehnte Kapitel des Todtenbuches.

Bevor wir nun zu Râ übergehen, betrachten wir hier zunächst den ersten Theil des vorgenannten Kapitels, welcher allgemeinen Inhalts ist. Das Ganze ist sehr alt, wenn es auch in die Zeit der sechsten Dynastie nicht zurückreichen sollte. Die ältesten Texte desselben hat Lepsius in Sarkophagen, deren ältester aus den Zeiten der 11. Dynastie stammt, aufgefunden und veröffentlicht, und sie zeigen, daß man schon damals manche Erklärungen des Grundtextes für nöthig hielt. Das Todtenbuch der klassischen Zeit begleitet ihn mit zahlreicheren und ausführlicheren Erklärungen, die häufig von verschiedenen Verfassern herrühren und dann meist durch die Formel: „andere Lesart" bezeichnet sind, im Ganzen aber durch die Worte: „Sage, was ist dieses?", die wir zu: „Was ist das?" abkürzen, eingeleitet und von dem Grundtexte unterschieden werden. Beides wird in den ältesten Texten nicht immer beobachtet.

Wir setzen zunächst den ältesten Grundtext her, dann, wo er abweicht, denjenigen unseres Todtenbuches nach den bewährtesten Handschriften und wenden uns darnach zu den Erklärungen.

„Ich bin Tum; seiend, war ich der Alleinige.
Ich bin Râ in seinem ersten Aufgehn."

Statt dessen hat das Todtenbuch:

„Ich bin Tum; in meinem Sein war ich der Alleinige im Nu.
Ich bin Râ in seinem Aufgehn im Anfang seines Herrschens, gethan von ihm."

Während die älteste Fassung hier keine Erklärung hat, wird in dem Todtenbuche eine solche durch die Frage: „Was ist das?“ eingeleitet. Unverkennbar aber ist die letzere Fassung selbst schon in eine Erklärung hinübergespielt. Der ursprüngliche Text aber hat mehr Tiefe und Großheit, indem er Tum zunächst nur allgemein als das alleinige wirklich seiende Ich bezeichnet ohne Abkunft von einem Anderen und ohne einen Ort seines Seins. Sein alleiniges Sein besagt zugleich, daß alles außerdem Seiende durch ihn sei, mithin auch alle, die da Götter heißen. Das ist nicht ausgesprochen, liegt aber darin. Und da er hier jedenfalls als der noch einzige Gott, außer welchem noch nichts ist, ja als der noch unsichtbare — denn als Râ nennt er sich darnach erst — aufgeführt ist, so zeigt sich darin allerdings ein Hinstreben zum Monotheismus, der in seiner Reinheit, wie das Folgende zeigt, freilich nicht festzuhalten war.

Dies Alles wird zerstört durch den Zusatz „im Nu“ der jüngeren Fassung. Gewiß ist unter Nu hier der allverbreitete Himmelsocean zu verstehen, aber er hat, wie in den meisten Fällen, das Deutezeichen eines Gottes, was immerhin eine Erinnerung an jene Urzeit bewahrt, da er noch der einzige, weil erste Gott war. Darnach hat Tum noch vor sich einen Gott, nenne man es auch nur ein Göttliches, in welchem und aus welchem er entstanden. Auch war er als Seiender nicht mehr der alleinige, denn selbstverständlich kam auch dem Nu ein Sein zu. Die Setzung einer ursprünglichen Gotteinheit, mochte sie sich immer an den Namen Tum knüpfen, war damit beseitigt.

Auch hätte sie im besten Falle nur eine Voraussetzung für ein nachfolgendes Andere sein können, wie sie ursprünglich ohne Zweifel auch gemeint war. Denn zur Zeit der Abfassung dieses Textes mußte ein Gott nicht nur auf irgend eine Weise in die Erscheinung treten, sondern es stand auch bereits fest, daß Tum und Râ zwar als Erscheinungen zu

unterscheiden, dem Wesen nach aber Eins seien. Deshalb sagt in dem zweiten Ausspruch ebenderselbe, der sich soeben Tum nannte, er sei „Râ in seinem ersten Regiment“. Er ist es, der in der sichtbaren Sonne seine Oberherrlichkeit begann und aus der Unsichtbarkeit hervortrat. Ein Mehreres ist hier von ihm noch nicht ausgesagt, sollte auch nach dem, was sich in dem ältesten Grundtexte unmittelbar anschließt, nicht gesagt sein.

Die theilweis erklärende Einleitung dieses Ausspruches im Todtenbuche, obwol sie jünger ist, muß dennoch älter sein als die eigentliche Erklärung, die mit dem bezeichnenden „Was ist das?“ erst nachfolgt. Es ist daher anzunehmen, daß die Erweiterung nichts Neues habe hinzufügen und den ursprünglichen Text nur verdeutlichen wollen. Das hat die Uebersetzung „seines Herrschens, gethan von ihm“ veranlaßt, indem dann gesagt werden sollte, es sei hier von dem Anfange seiner Herrschaft, sofern er sie wirklich ausgeübt, die Rede. Es kann aber auch so verstanden werden, daß es in buchstäblicher Uebersetzung hieße: „seines Beherrschens des Gemachten von ihm“, also seiner Herrschaft über das von ihm Geschaffene.

Und so hat es der Erklärer im Todtenbuche verstanden, ja er greift noch weiter, wenn er sagt: „Was ist das: Râ in seinem Anfange des Beherrschens des von ihm Geschaffenen? «Im Anfange des Râ» ist das Aufgehn als König des von ihm Geschaffenen, als dem Seienden. Nicht geworden war die Emporhebung von Schu, und er war auf der Anhöhe bei Chmunu. Damals wurden ihm hingegeben die Kinder des Abfalls von den Göttern zu Chmunu“ (Hermopolis). Diese Auslegung bezieht sich auf einen Mythos, der später ausführlich mitzutheilen ist. Hier nur so viel davon. Zu Anfang wohnte und regierte Râ bei den Menschen auf der Erde. Da fielen die Menschen von ihm ab und verschworen sich gegen ihn. Er berief die alten Götter zu sich, hielt Rath mit ihnen,

und sie ließen ihn die Abgefallenen vernichten. Sichtlich will der Ausleger die ihm dunkel erscheinende Aussage des schon geänderten Grundtextes durch die Erinnerung an diese Sage erklären, nach welcher dann Râ auch die Erde verläßt und fortan von der Himmelsgöttin Nu getragen, von Schu stützend emporgehoben wird. Sonach wäre das anfängliche Regiment des Râ das auf der Erde gewesen, wo dann sein Thronsitz bei Hermopolis gestanden. Dort hätte ihm auch der Götterrath die Abgefallenen zur Vernichtung übergeben. Zu einer solchen Erklärung giebt der ursprüngliche Grundtext keine Veranlassung, indem er nur von dem ersten Aufgehn oder Hervortreten des Râ spricht und dessen Ursache in dem folgenden Ausspruche anzeigt, wo er sagt:

„Ich bin der große Gott, der da selber ward."

Dieses berühmte Wort, nach welchem der Gott sich selbst werden lassen, mithin Ursache sein selbst ist, wird in der Folgezeit öfter wiederholt, kommt aber, so viel bis jetzt bekannt ist, hier zuerst vor. Wol hatte die Beobachtung, daß dieser Gott jeden Morgen sich selber in sein strahlendes Dasein einführe, zu dem Schlusse geleitet, daß er ebendasselbe auch für sein Dasein als Gottheit im allgemeinen gethan. Es sagt aus, wodurch „sein erstes Aufgehn" geworden, nehmlich durch ihn selbst.

Die Auslegung hat den Spruch selbst nicht geändert, sagt aber: „Was ist das? Der große Gott, der da selber ward, ist das Wasser, das ist Nu, der Vater der Götter." Obwol alles dafür spricht, daß der oder die Verfasser des Urtextes durch das Betonen der Selbstverursachung des Râ jeden sonstigen Antheil an dessen Werden gerade ausschließen gewollt, die Erklärung daher an dem Tiefsinn der Aussage vorübergeht, so ist sie doch in anderer Hinsicht bedeutsam. Ihr liegt das Bewußtsein zu Grunde, daß in Einer Beziehung Râ und Nu dasselbe seien, insofern nehmlich, als der „alleinige", wirklich „seiende" Gott, den man vordem in dem Himmels-

ocean gesehen, nun in dem Sonnengotte erkannt worden sei, daher als Râ oder Tum-Râ ebenso Vater der Götter sein müsse wie unter dem Namen Nu. Und weil dergestalt der Gedanke eines alleinigen höchsten Gottes von Nu auf Tum oder Râ übergegangen, so konnte dem Himmelsocean als Gott auch ein Antheil an dem Werden des Sonnengottes gegeben werden. Er war gleichsam der Stoff, in welchem der Sonnengott sich selbständig in sein Dasein führte. Soweit dies alles nun auch dem Erklärer mehr oder weniger gegenwärtig sein mochte und für uns nicht ohne Bedeutung ist, so liegt es doch keinenfalls in dem einfach großartigen Gange des Urtextes.

Dieser fährt also fort, wobei des Zusammenhangs wegen der letzte Ausspruch hier wiederholt wird:

„Ich bin der große Gott, der da selber ward,
Der Schöpfer seines Namens, Herr des Götterkreises,
Den keiner verdrängt unter den Göttern."

Man sieht daß sich das „Ich bin" des großen Gottes auf die beiden folgenden Aussagen forterstreckt. Nach dem ersten der vorhandenen ältesten Texte (T. 1, 3.) könnte es scheinen, als solle der Name selbst „Herr des Götterkreises" sein; allein der zweite, nicht viel jüngere Text hat (T. 30, 3) statt „der Schöpfer seines Namens" die Aenderung: „der Schöpfer seiner Namen"; und obgleich dies auch den Sinn ändert, so dürfte daraus doch zu entnehmen sein, daß auch im ersten Texte der Name nicht auf das Nachfolgende bezogen sein solle. Nun sagt der Name nicht, daß etwas sei, sondern was es sei; und da der Sonnengott hier als Râ spricht, so wird auch dieser Name gemeint sein, welcher, wie wir früher gesehen, den „seiend machenden, erschaffenden" bedeutet. Als solcher ward er Urheber seines Namens. Wird man so aber dem frühesten Texte gerecht, so ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß der zweite die ursprünglichere Lesart giebt, und daß in jenem hinter „Name" das Zeichen der

Mehrheit nur durch einen Schreibfehler weggelassen ist, zumal ein solcher in dem Worte für Namen ebenfalls vorkommt, indem hier statt ren geschrieben ist nen, was keinen Sinn hat. Dann aber bekommt der Ausdruck „Schöpfer" eine gehaltvollere Bedeutung, ebenso die Worte „seiner Namen"; denn dieses können nicht Râ oder Tum oder andere dergleichen sein, sondern sie bezeichnen das Was einer Mehrheit, die nicht er selbst, die aber sein ist, die durch ihn, in und an ihm ist. Und welche Mehrheit dies sei, ergiebt das sogleich Folgende: es ist der Kreis der neun großen Götter, deren Herr er ist, weil ihr Schöpfer oder Bildner. Nur so zeigt der Text einen bestimmten Zusammenhang und Fortschritt. Und diese Rücksicht spricht nicht allein für die Ursprünglichkeit der letzteren Lesart, sondern auch dafür, daß dieser ganze Ausspruch wesentlich zu dem Grundtexte gehört und nicht etwa eine eingeschobene Erklärung sein kann. Denn nun kann auch erst in der nächsten Aussage von Göttern die Rede sein, deren „keiner ihn verdrängt", ihn zum Weichen bringt, weder von seiner Macht, noch seinem Sinn, noch seinem Wege.

Handschriften der 18. Dynastie (T. B. 17, 6) führen diese beiden Aussagen so ein: „Andere Lesart: Râ ist der Schöpfer seiner Namen, Herr des Götterkreises"; worauf dann erst unter der üblichen Formel die Erklärung folgt. In einem oder dem anderen der ihnen zu Grunde liegenden Texte muß daher dieser Satz gefehlt haben; ihn selbst haben sie aber — und mit Recht — für eine Erklärung nicht gehalten. Denn sie fahren fort: „Was ist das? Das ist Râ, als welcher erschafft den Namen seines Leibes; dies ist das Werden der Götter, die da sind in seinem (göttlichen) Gefolge". Das lag allerdings in dem Grundtexte, nur daß hier noch die Götter des Neunerkreises „sein Leib" und „sein Gefolge" genannt werden. Nachdem man das Sein eines ersten, einzigen und höchsten Gottes gesetzt hatte, der auch Ursache seiner selbst war, so konnte er auch nur als Ursacher der alten großen

Götter betrachtet werden, und da man deren Gottheit nicht aufgeben konnte, ihre Vorstellungen aber meist an sinnlichen und Naturerscheinungen hafteten, so war es das Gegebene, sie als die sinnliche Gliederung, als den Leib jenes ersten Gottes zu betrachten. Dennoch konnte der Gedanke des Letzteren nicht rein vollzogen werden: er haftete selbst an der Erscheinung der Sonne und wurde von der Vorstellung eines ebenfalls sinnenfälligen, umschränkten und örtlichen Wesens verschlungen, das nun jene Götter auch zu seinem Gefolge und Geleit haben konnte.

Nachdem hierauf die Aussage: „Keiner verdrängt ihn unter den Göttern", als ein Satz des Grundtextes angeführt ist, heißt es weiter: „Was ist das? Tum ist's in seiner Lichtscheibe. Andere Lesart: Râ ist's, der heraufstrahlt am Osthorizonte des Himmels". Damit wird nur erklärt, von wem die Rede sei, und beide Lesarten sagen dasselbe; denn sobald Tum seine Licht- oder Sonnenscheibe an sich genommen, ist er der im Osten aufgehende Râ.

Der Grundtext fährt fort:

„Ich bin das Gestern, auch kenne ich das Morgen."

Zwei der ältesten Texte setzen hinzu: „Usiri ist's". Da der dritte, mit dem ersten gleichzeitige, diese Worte aber nicht hat, so sind sie für eine erklärende Einschaltung zu halten, um so mehr, als sie an dieser Stelle auch in sämtlichen von Naville verglichenen Handschriften fehlen. Indeß zeigt das sogleich Folgende, daß sie ganz richtig erklären, indem sie nur sagen, wer das Ich sein solle, von welchem dies gesprochen ist. Es sollte nehmlich das ganze Kapitel, seiner Ueberschrift zufolge, von dem Verstorbenen am Tage seiner Bestattung aufgesagt werden, und schon das Bisherige hatte dieser also in der Person des Tum, des Râ ausgesagt. Ebenso tritt er jetzt gleichsam hinüber in die Person des Usiri, und nennt sich als solcher den Gott der Vergangenheit, der aber auch die Kenntniß der Zukunft habe. Abermals ein tiefer Blick in den

Gottgedanken, der freilich wiederum an die menschliche Mumiengestalt des Usiri gebunden ist. Unzweifelhaft aber sind alle diese Aussagen allgemein dogmatischer Natur.

Der letzte Satz des Grundtextes ist in den Handschriften etwas verdeutlicht:

„Ich bin der gestrige Tag, auch kenne ich den morgenden Tag.“

Darauf die Erklärungen: „Der gestrige Tag ist Usiri; der morgende Tag ist Râ. Jener Tag ist der, da vernichtet wurden die Feinde des Allherrn und Herrscher ward sein Sohn Hor. Andere Lesart: Jener Tag ist der der Einsetzung des Festes seiner Erhebung, das ist der Bestattung des Usiri durch seinen Vater Râ.“ Die erste dieser Erklärungen hat nur dann einen Sinn, wenn sie sagen soll, Usiri sei der Gott der Vergangenheit und Râ der Gott der Zukunft, welch' letzteres, dem Grundtexte zufolge, Usiri wisse. Das reicht jedoch nicht an die Tiefe des Grundtextes, und die beiden folgenden Erklärungen stehen damit im Widerspruch, sind auch unter sich nicht einig. Die erste greift vor bis zu dem siegreichen Kampfe des Hor, der ihn zugleich zum Nachfolger seines Vaters machte. Die zweite geht zurück bis auf die Bestattung des Usiri, auf welche erst die Regierung des Set folgte. Daß diese Bestattung durch Râ geschehen und daß Râ der Vater des Usiri sei, widerstreitet beides der älteren Ueberlieferung. Da jedoch Râ bereits als erster Gott gesetzt und der Götterkreis sein Erzeugniß war, so mußte auch Usiri sein Sohn sein. Wenn dieser aber im Vorhergehenden „der Allherr“ genannt wird, so liegt darin nicht bloß, jener Neuerung gegenüber, die festgehaltene Erinnerung an seine erste Stellung, sondern zugleich ein beträchtlicher Fortschritt über dieselbe hinaus. Davon wird an einer späteren Stelle zu handeln sein.

Im Grundtexte fährt Usiri fort zu sprechen:

„Gethan ward ein Kämpfen der Götter nach meiner Rede.“

Dazu fügt der älteste Text (T. 1, 4) die Worte ein: „Das ist das Kämpfen der Götter in der Westwelt"; welchen Zusatz der dritte dieser Texte (T. 30, 5. 6) durch rothe Schrift als Erklärung bezeichnet. Die Westwelt aber ist die Unterwelt, deren Eingang man sich im Westen, wo auch die Sonne unterging, vorstellte. Wie jede Seele eines Verstorbenen sich den Zugang in die Unterwelt erkämpfen mußte durch die Besiegung gewisser Gottheiten, die zumeist unter der Botmäßigkeit des Usiri standen, so mußten nach obiger Aussage die Götter einen gleichen Kampf bestehen, wenn sie dahin eintraten.

Das Todtenbuch giebt den Grundtext in etwas anderer Fassung (17, 11. 12):

„Gethan ward ein Kämpfen der Götter nach meinem Geheiß." „Was ist das? In der Unterwelt nehmlich ward es gethan gegen die Seelen der Götter nach Geheiß des Usiri, des Herrn der Gebirge der Westwelt."

„Andere Lesart: Der Ausgang ist's, bewirkt von Râ, daß eintrat jeder Gott in dieselbe, und siehe, ein Kampf ward ihm um deswillen."

Beide Erläuterungen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen einander. Nach der ersten gestattet Usiri den Götterseelen den Eingang in sein unterweltliches Reich nur, nachdem er durch den Widerstand der ihm untergebenen Mächte sie hatte fühlen lassen, daß Er dort der Herr sei. Die zweite führt den Eintritt der Götter in die Westwelt oder Unterwelt auf Râ zurück. Denn nach der Vollendung seines Umlaufes am Himmel geht der Sonnengott in jene Welt hinunter, und da die anderen Götter die Gliedmaßen seines Leibes und sein Gefolge sind, so müssen sie — nach dem ersten Erklärer wenigstens ihre Seelen — natürlich denselben Weg gehen. Daß Râ selbst bei seiner Hinabfahrt zur Unterwelt einen Kampf zu bestehen habe, wird weder hier noch anderswo gesagt: immer langt er glücklich und in Frieden an.

Auffallend ist es nun aber, daß die Handschriften den Satz: „Das ist das Kämpfen der Götter in der Westwelt", gar nicht haben, daß der dritte der ältesten Texte ihn durch die rothe Schrift als Erklärung kennzeichnet, und daß doch der folgende Ausspruch ihn als nothwendig voraussetzt. Denn wenn es in diesem heißt (T. 1, 4. 5):

„Ich kenne den Namen des großen Gottes, welcher in ihr ist: «Preis des Râ» ist sein Name";

so kann sich das „in ihr" nur auf die vorher schon genannte Unterwelt beziehen. Aber der dritte der ältesten Texte (T. 30, 7) hat die letzte Aussage abermals roth, die Handschriften haben sie als „andere Lesart" unter den Erklärungen, und der zweite der ältesten Texte hat gar beide vorstehenden Aussagen roth. Zu alle dem kommt, daß diese ganze Rede nur von dem Verstorbenen als von ihm selbst, nicht aber in der Person des Usiri gesprochen sein kann, daß aber gleich darnach wieder Usiri spricht. Dies alles macht es fast mehr als wahrscheinlich, daß die drei in sich zusammenhängenden Stellen dem ursprünglichen Grundtexte fremd waren und erst nachmals, wenn auch schon sehr frühe, in denselben eingeschoben sind. Mit dem „großen Gott, der in der Unterwelt ist", wird jedenfalls Usiri gemeint. Wird ihm aber der Name: „Preis oder Huldigung des Râ" gegeben, so soll er diesem damit den Vorrang zugestehen.

In unserm Todtenbuche nun lesen wir (17, 12. 13):

„Ich kenne den Namen dieses großen Gottes, welcher in ihr ist."

„Was ist das? Usiri ist's."

„Andere Lesart: «Preis des Râ» ist sein Name; das ist die Seele des Râ, der da erzeugt aus sich sich selbst."

Das Letztere scheint den Grund angeben zu sollen, weshalb Usiri dem Râ huldiget. Es umschreibt nur, was schon früher von Râ ausgesagt war, daß er der große Gott sei, „der da selber ward". Dort aber war er Ursache seines

Seins überhaupt; hier wird seine Seele, als sein unsichtbares Sein, als schon vorhandene Ursache seiner Selbsterzeugung betont, und diese kann sich daher nur auf sein sichtbares Dasein als Sonne beziehen.

Folgt in den ältesten Texten (Taf. I. 5–7, T. 16, 5 f., T. 30, 7–9):

„Ich bin jener große Bennu, welcher ist in Anu; und ist der Grund deß, was da ist.

„Was ist das? Das ist Usiri; und es ist das, was da ist, die unendliche Zeit und die Ewigkeit."

Die Handschriften des Todtenbuchs (17, 13. 14) sagen hier:

„Ich bin jener große Bennu, welcher ist in Anu, der Hüter und Gründer deß, was da ist."

„Was ist das? Usiri ist's, und das, was da ist, ist sein Ausfluß."

„Andere Lesart: (ist) die unendliche Zeit und die Ewigkeit; die unendliche Zeit ist Tag, die Ewigkeit ist Nacht."

Der heilige Vogel Bennu ist die sinnbildliche Bezeichnung des aus dem Tode wiederbelebten Usiri, wie denn auch der älteste Ausleger ihn geradezu für den Usiri erklärt. Der Satz des Grundtextes kann daher nur in der Person dieses Usiri gesprochen sein. Indem sich an den in die Verborgenheit zurückgetretenen Gott das Streben knüpft, zu einer begrifflichen Weltursache zu gelangen, wird er als der Plan, der Vorgedanke, der Grund alles Seienden aufgefaßt. Dieses Seiende ist aber nicht das, was in der Erscheinung, sondern was hinter der Erscheinung ist, das zeitlich Unendliche und Ewige, das wahre Seiende. Dieser überaus folgenschwere Gedanke hat indeß nicht die gebührende Auffassung und Entwickelung gefunden, und eben so wenig der Versuch, von dem Usiri-Bennu zu dem begrifflichen Gott aufzusteigen.

Dies zeigt sich schon in den Papyri unseres Todtenbuches. Bei obiger Uebersetzung sind die Texte Nebseni und T'hut'mes III. zu Grunde gelegt als die ältesten und besten. Sie

machen schon im Grundtexte eine kleine Aenderung, gleichsam um die Persönlichkeit des großen Bennu zu retten. Wenn es aber bei Nebseni in der ersten Erklärung heißt: „Usiri ist es, und das, was da ist, ist der große Gott", so wird diese immerhin schon pantheistische Anschauung bei T'hutmes und in anderen Texten dadurch beseitigt, daß sie das Seiende nur eine Emanation des Usiri sein lassen; wobei es einige auch für einen Ausfluß seiner Körperlichkeit oder auch nur für die letztere erklären. Alle aber nehmen dann die Erklärung des ältesten Auslegers als eine „andere Lesart" auf; was übrigens zeigt, daß eine nachgesetzte andere Lesart nicht immer von einem jüngeren Erklärer herrührt. Neu ist hier nur der Zusatz: „Die unendliche Zeit ist Tag, die Ewigkeit ist Nacht"; und sofern damit gesagt sein soll, wahrnehmbar und sichtbar sei nur das immerdar Zeitliche, dunkel und an sich unsichtbar das Ewige, so ist ein Fortschritt des Gedankens darin nicht zu verkennen. Vom Bennu wird in einem spätern Abschnitt noch besonders zu handeln sein.

Der Verstorbene versetzt sich darnach in das Wesen eines anderen Gottes, des Chem, und auch hier haben die ältesten Texte bereits Erklärungen. Es heißt daselbst (1, 7. 8):

„Ich bin Chem in seinem Hervorgange; gethan ist mir mein Federnpaar auf mein Haupt."

„Was ist das? Sein Federnpaar ist Hor, der Vertheidiger seines Vaters."

„Sein Federnpaar sind seine beiden Uräen, gethan an die Stirn (seines) Vaters Tum."

Offenbar ist die zweite dieser Erklärungen bereits eine andere Lesart.

In den Papyri heißt (17, 15—18) dieselbe Stelle also:

„Ich bin Chem in seinem Hervorgehn; gethan ist mir mein Federnpaar auf mein Haupt."

„Was ist das? Chem ist Hor, der Vertheidiger für seinen Vater. Sein Hervorgehn ist seine Geburt. Sein Federnpaar

auf seinem Haupte ist das Herbeigehn der Usit und der Nebt-hat, die sich gethan auf sein Haupt, daß sie seien ein Paar Beschützerinnen, um dann zu bleiben auf seinem Haupte."

„Andere Lesart: Es sind die beiden Uräen das große Doppeldiadem auf der Stirn meines Vaters Tum."

„Andere Lesart: Sein Augenpaar ist das Federnpaar auf seinem Haupte."

(Zur Uebersetzung sei bemerkt, daß wir bei den ägyptischen Wörtern für „Hervorgehn" und „Geburt" die Mehrzahl für Bezeichnung der Gemeinbegriffe halten.)

Die älteren sowie die späteren Erklärungen beweisen, daß in der Vorstellung und Darstellung des Gottes Chem alles Einzelne sinnbildlich zu nehmen sei, zeigen aber zugleich, wie abweichend und schwankend die Meinungen der Ausleger sind. Sagen sie nahezu übereinstimmend, Chem sei Hor, so sieht man daraus, daß er als von gleicher Natur mit Hor erachtet wurde: der jüngere Gott war aus der Vorstellung des älteren hervorgegangen und stellte ihn gleichsam in einer abgeschlossenen Besonderheit dar. Dabei unterscheiden ihn die beiden hohen Federn auf dem Kopfe bestimmt von Hor, der immer die ägyptische Doppelkrone trägt. Und doch setzt ihn der wahrscheinlich älteste Erklärer nur dadurch in die Verbindung mit Hor, daß dieser durch das Federnpaar bezeichnet sein soll. Ebendasselbe ist die Auszeichnung des größten begrifflichen Gottes, des Amon, den das eigentliche Todtenbuch noch nicht kennt, und da Chem der ältere Gott ist, so kann sie nur von diesem auf ihn übertragen sein. Daraus aber ist zu schließen, daß Chem eine aus Hor entwickelte Ankündigung und als solche eine Vorgestalt des Amon war. Somit bezeichnete das Federnpaar, nach unserer Sprechweise, den Aufschwung über die in das Sinnliche verflochtenen Götter zu dem übersinnlichen Gottesbegriff, der aber bei Chem nur im Hinausstreben blieb, bei Amon dagegen zum Hinaustreten wurde. Jenen Aufschwung drückt in mythologischer

Sprache die Erklärung aus, das Sedernpaar bedeute das Uräendiadem an der Stirn des Tum; denn dieses ist das Zeichen der höchsten Würde und königlichen Herrschaft. Eine Erinnerung an die Horische Natur des Chem ist es, wenn der spätere Erklärer die Sedern von Usit und Nebt'hat verstehen will, welche ja die Beschützerinnen des jugendlichen Hor waren. Daß sie nach noch einem Andern „seine Augen“ sein sollen, dürfte ebenfalls ein Nachklang von den beiden Augen des Hor sein.

Hiernächst beginnt der Verstorbene in seiner eignen Person zu sprechen, wie er „in seinem Lande sei und gekommen an seinen Ort — das sei die Aufleuchteſtätte seines Vaters Tum“ —, wie „all' seine Sündigkeit abgethan, all' sein Böses vernichtet werde“, und was ihm sonst in dem Jenseits begegne; Dinge, die uns an dieser Stelle nicht beschäftigen können.

Betrachtet man den ursprünglichen Grundtext in vorstehenden Mittheilungen für sich, so kann man nicht sagen, daß er die Weltentstehung zum Inhalt habe; er ist sozusagen rein theologisch. Denn selbst wenn Usiri der Urgrund, der Vordenker des Seienden, genannt wird, so wird dies Seiende sofort als „die unendliche Zeit und die Ewigkeit“ bestimmt, was gar wol auch Aussage des Grundtextes sein kann, obwol es der dritte der ältesten Texte roth schreibt, was nicht immer ein Zeichen der Erklärung ist. Daß theilweise die jüngeren Erklärungen sowol darin als überhaupt weitere Entwickelungen zeigen, wurde schon bemerkt.

Der theologische Gang beginnt mit dem höchsten Naturgott, der noch unsichtbar Tum, sichtbar Râ ist; wendet sich dann zu Usiri, dessen Ueberzeitlichkeit und Machtbereiche, dessen Erhebung und grundlegender Bedeutung für das wesenhaft Seiende, und sucht schließlich in Chem über die Naturgötter hinauszutreten. Der Verstorbene aber, der diesen Gang gleichsam mitmacht, da ihm alles in den Mund gelegt wird, langt zuletzt doch nur bei seinem Vater Tum, dem höchsten Naturgott an.

Râ.

Indem wir nunmehr zu Râ insbesondere übergehen, zu dem Gotte, unter dessen Vorstellung sich allmählich alles Sinnen über die Gottheit, soweit es auf mythologischem Standpunkte möglich war, zusammenschloß, werden wir versuchen, auch hier thunlichst der geschichtlichen Fortentwickelung nachzuforschen. Im Hinblick darauf sei zuvörderst Folgendes bemerkt.

In der Geschichte jedes Bildungsvolkes wechseln Zeiten kräftig aufsteigenden Fortschreitens mit Zeiten des Stillstandes, ja des Herabsinkens. Dem früheren Kraftaufwande, durch welchen Erwünschtes, vielleicht Großes erreicht worden ist, folgt Abspannung, die durch das Verlangen und die Gelegenheit, das Erreichte behaglich zu genießen, nicht gebessert wird. Dann treten auch äußere Störungen mancher Art ein, meist nicht unverschuldet. Das friedliche Wolleben stumpft die Schneide der Regierung, es entstehen Parteien, Spaltungen, Streitigkeiten um die Herrschaft; Zustände, welche von neidischen, raubgierigen, rachsüchtigen Nachbarvölkern nicht unbenutzt gelassen werden, und nun folgen feindliche Einfälle und Eroberungen, wol auch Bedrückung, vielleicht lange dauernde, durch fremde Zwingherren. Gerade dies Unglück aber gebiert seine Abhülfe, wenn in dem Volke noch die Kraft ist zu glauben und zu zürnen und ein berechtigter, kluger und tapferer Mann das in sich getriebene und durch die Noth gehärtete Geschlecht zu siegreichem Widerstande vereinigt. Dann ist auch der geistige Gewinn der Vergangenheit nicht verloren; er bietet die Unterlage, um zu einem weiteren Höhenpunkte zu führen.

Dreimal haben die Aegypter solche Gipfel einer selbständigen Entwickelung erreicht: einmal während der vierten bis sechsten Dynastie, dann unter der zwölften, endlich während der achtzehnten bis zwanzigsten; und mit denselben und dem sie umgränzenden Auf- und Abwogen hing die Weiterbildung

der Göttervorstellungen um so mehr zusammen, als diese ja lediglich menschliches Erzeugniß waren. Eben die unglücklichen Zeiten mußten sie steigern und vertiefen, am meisten bei der Priesterschaft, sofern sie in ihren abgeschlossenen Tempelbezirken sich dem öffentlichen Leben entzog und nur unter ihm etwa litt. Nach einer kräftigen nnd glücklichen Wiederherstellung der Reichsregierung fanden dann durch diese unentbehrlichen Bewahrer aller höheren Bildung, durch die Priester, jene Fortschritte in den religiösen Anschauungen ihren Ausdruck für den Hof und für die Gesamtheit.

So geschah es denn auch mit dem in der Vorstellung des Râ beschlossenen Gottgedanken. Stufenweise bemächtigte er sich des allgemeinen Bewußtseins, und zu ihm sammelten sich allmählich alle Ahnungen und innerlich erfahrenen, dunklen Anwirkungen einer höchsten bestimmenden Macht, sofern dies irgend vereinbar war mit einer Gottheit, die doch täglich in ungeheurem Glanze sichtbar vor Augen ihren himmlischen Lauf durchmaß. Darüber hinaus konnte der Fortschritt nur das Uebersinnliche, das wesenhaft Begriffliche zu erfassen suchen. Wir werden in der Folge sehen, wie auch das erreicht wurde, wie aber dabei das mythologische Bewußtsein dennoch zugleich der sinnlichen Vorstellung verhaftet blieb.

Bezeichneten die Namen Tum und Râ ursprünglich in verschiedenen Gegenden denselben Sonnengott, wurden sie, nachdem man dies erkannt hatte, als Râ-Tum vereinigt und darnach erst Bezeichnungen, welche den Gott je nach seinem Laufe über oder unter der Erde unterschieden, so fällt es auf, daß sich um Râ ein reicher Sagenkreis gebildet hat, ein solcher aber bei Tum gänzlich fehlt. Sollten anfänglich jedoch dergleichen Sagen auch von Tum vorhanden gewesen sein, so ist es ganz erklärlich, daß dieselben, sobald der eine Sonnengott als Râ und Tum unterschieden wurde, von derjenigen Vorstellung des Gottes angezogen und aufgesogen wurden, dessen tägliche Geschichte man immer miterlebte, dessen Wirken und Walten man

jeden Tag verspürte, dessen gesteigerte Bedeutung immer größere Herrschaft über das Bewußtsein gewann, während derselbe Gott als Tum nur der verschwindende und in das Jenseits verschwundene war, dessen Geschichte, wenn er eine solche hatte, sich aller Erfahrung entzog.

Da über den Namen und das Schriftzeichen des Râ das Erforderliche schon gesagt ist, so sei hier nur noch erwähnt, wie er in Bildern versinnlicht wurde und namentlich in dem großen Papyrus Harris dargestellt ist. Man sieht ihn da als eine schlanke kräftige Mannesgestalt, bis an die Kniee eng bekleidet, doch mit nackten Armen, welche unter den Achseln mit breiten Goldringen umfaßt sind und in den Händen Götterscepter und Lebenszeichen halten. Ein reiches goldenes Halsband fällt auf Brust und Schultern herab. Den Kopf bedeckt das ägyptische Königstuch und über ihm steht die Sonnenscheibe, um deren Rand sich das Zeichen des Königthums, die Uräusschlange windet. Der Kopf selbst aber ist genau derselbe Sperberkopf, mit welchem Hor abgebildet wird — ein Zeugniß ebenso für den sachlichen als den geschichtlichen Zusammenhang beider Götter, von denen Hor allerdings der ältere ist.

Der Name des Râ kommt am frühesten als Bestandtheil eines Königsnamens vor und zwar bei dem siebenten Könige der zweiten Dynastie, welcher Neferka-Râ hieß und 462 Jahre nach Anfang des Reiches zur Regierung gelangte. König Nebka-Râ gehörte etwa um das Jahr 620 der dritten Dynastie an. In der vierten finden sich schon die drei Könige Râ-tatef, Chaf-Râ und Menkau-Râ unmittelbar nach einander; dann in dem fünften Königshause erscheinen fünf mit dem Namen Râ zusammengesetzte Königsnamen und ebensoviele in dem sechsten. Dazu kommt Folgendes. Nach Eman. de Rongé, der jedoch seine Quelle nicht angiebt, legte König Chafrâ in der vierten Dynastie zuerst sich den Titel „Sohn des Râ" bei. Seine Nachfolger scheinen sich dessen enthalten zu haben und erst Unas, der Letzte des fünften Königshauses, etwa um 1120

des Reichs, nahm ihn wieder an. Nach ihm wird er allmählich häufiger und von der zwölften Dynastie an zur Regel. Aus diesen Thatsachen ist mit hoher Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß die Bedeutung und Verehrung des Râ in den elf Jahrhunderten nach Stiftung des Reichs erst nach und nach die Stufe erreicht habe, auf welcher wir sie zur Zeit des Unas vorfinden. Was aber darüber aus den Inschriften der Grabpyramiden dieses Königs sich entnehmen läßt, möge nun folgen.

Während der feierlichen Beisetzung der Mumie werden ihr gewisse Opferkuchen zugebracht und zu ihr (38) gesprochen: „Es versorgt dich Râ im Himmel und läßt dich versorgen“ — von allen Weltgegenden auf allen Seiten. Und bald darauf wird der Gott (47. 48) angerufen: „Râ, dein Lobpreis im Himmel sei dein Lobpreis für Unas allzumal! Jegliches an deiner Gestalt sei jegliches an der Gestalt der Wesenheit des Unas, und jegliches an seiner Gestalt sei das deinige!“ Womit gebeten wird, daß alle Huldigung, die Râ empfange, zugleich eine solche für Unas sei, und daß die ganze Herrlichkeit, in welcher Râ erscheine, der Wesenheit, der Persönlichkeit (kä) des Unas beigelegt werde. Ohne daß also seine Besonderheit, sein Selbst aufhöre, soll er ganz der Gottheit des Râ theilhaftig werden.

Sodann (174—180) lesen wir: „Ah, ihr Häupter des Spendens von Speise, Getränk und Opferkuchen, ihr Wächter der Ueberfluthung! Verordnet hat Unas für sich Opferbrote und Krüge dem Râ, und verordnet für ihn hat sie Râ selber: verordnet hat Râ den Häuptern der Fruchtbarkeit dieses Jahres, daß sie fassen mit voller Hand und ihm geben, was sie gefaßt, ihm geben Getreide, Gerste, Brot, Bier, welches sei des Unas. Von seinem Vater gegeben ist ihm, von Râ gegeben ist ihm Getreide, Gerste, Brot, Bier, welches sein ist. Denn ein großer Stier schlug Nubien, welcher ist Unas. Nun sind da fünf Haufen Brotes in der Grabkammer, es sind drei dem Himmel für Râ und sind zwei der Erde für

die zweimal Neungötter, auf daß er loskomme, und er kommt los, auf daß er sehe, und er siehet. Ach Râ, sei ihm gnädig an diesem Tage für die Vergangenheit!"

Da werden zunächst die Götterwesen angerufen, welche die Fruchtbarkeit des Landes durch die Nilüberschwemmung regeln. Unas hatte einerseits die Speisopfer für Râ angeordnet, nun wendet Râ dieselben dem Unas zu und gebietet jenen Götterwesen, sie diesem aufs reichlichste zu gewähren, wobei denn doch der „Vater" des Unas, Râ, der eigentliche Geber ist. Auffällig ist der Satz: „Ein großer Stier" — ein Mannhafter, ein Held — „schlug Nubien, welcher ist Unas". Den ganzen Abschnitt von Z. 166 bis 191 haben sich später ein gewisser Nehi unter der 13. Dynastie, und bis Z. 204 die Königin Mâkarâ der 18. Dynastie mit geringen Aenderungen angeeignet, dabei auch den sich auf Nubien beziehenden Satz, und haben ihre Namen an die Stelle des „Unas" gesetzt. Es mag sein, daß Nehi als hoher Beamter, Mâkarâ als Königin einmal Gelegenheit gehabt, die Nubier niederzuwerfen; so lange aber nicht dieser Satz in einer älteren Inschrift als der des Unas aufgefunden wird, ist anzunehmen, daß er sich ursprünglich auf diesen König bezogen und eine geschichtliche Erinnerung aufbewahrt hat. Wäre diese die erste Eroberung Nubiens, so würde sich deren Erwähnung daraus erklären, daß Unas den Dienst des Râ dort eingeführt und dafür die Vergeltung von Seiten des Gottes verdient habe. Lesen wir ferner, daß von den fünf Abtheilungen der Opferbrote drei für Râ und nur zwei für die beiden Neungötterkreise bestimmt seien, so zeigt dies den Vorrang, der jenem vor allen übrigen Göttern zuerkannt wurde.

In demselben Abschnitte (184) wird „das Auge des Râ" und „die Barke des Râ" erwähnt. — Von dem Getränk des Unas in Aalu heißt es (194): „Das Wasser des Unas ist wie Wein, gleich dem des Râ. Es durchkreiset Unas den Himmel gleich dem Râ; es durchschwebt Unas den Himmel gleich dem T'hut" — d. i. gleich der Sonne und dem Monde. — Ein

andermal (208) wird gesagt: „Ha, Unas! Es kommt Botschaft deiner Wesenheit (kă) an dich, es kommt Botschaft deines Vaters an dich, es kommt Botschaft des Râ an dich: Geh über in das Gefolge deines Râ!“ Es ist hier, wie das Folgende zeigt, Unas nach seiner bereits vergöttlichten Leiblichkeit angeredet, wornach seine Wesenheit, sein Selbst noch nicht, mit ihm vereinigt ist, denn er soll erst „Hinausgehen zu seiner Seele“; diese ist noch bei Râ und sendet ihm von diesem aus mit seinem Vater Râ jene Botschaft. Indem er sie wiedererhält, tritt er dann ein in das „Gefolge des Râ“.

Eine spätere Stelle (277. 278) ruft dem Unas zu: „Du erhebst dich über die Erde, du gehest hervor als Tum, nicht gehst du hervor als Chepr er; du bist über ihr, du steigest auf über sie; es siehet dich dein Vater, es siehet dich Râ“. Unas, der nun sonnengöttlich geworden, steigt so auch über die Erde empor, und zwar als Tum, als vollendeter, nicht als Chepr er, nicht als sich erst werdend machender. Wird er beim Aufgehen schon als Tum bezeichnet, während er (nach Z. 291) „aufsteigt und niedersteigt mit Râ“, so deutet dies auf die ursprüngliche Gleichheit des Tum und des Râ als Sonnengott überhaupt. Dasselbe gilt von der Stelle (463), die schon bei Tum angezogen wurde: „Nicht verleugne den Unas, Râ! du kennst ihn und er kennet dich, er kennet dich. Nicht verleugne den Unas, Râ! Sprich: Groß ist dein Reichthum, Tum!“

Der Anruf (399): „Ah, ihr Häupter der Stunden, Vorgänger des Râ, machet Bahn dem Unas“ — bezieht sich auf die Stundengottheiten der Nacht, sofern sie dem Sonnenaufgange vorangehen. Denn Unas befindet sich nach diesem Kapitel in dem Bereich der unterirdischen Tiefe, welcher (407) „die erste Niederlassung des Râ“, sein erstes Gebiet genannt wird, und wo auch (409) „die Schiffsleute der Barke des Râ“ weilen. — Darnach hören wir (411) selbst von diesem höchsten Gotte: „Es reinigt sich Râ im Gefilde Aalu“.

Weiterhin (471. 472) heißt es: „Einschließen müssen die beiden Himmelsrande den Râ, und er fahre dort zum Horizonte! Einschließen müssen die beiden Himmelsrande den Hor beider Horizonte, und es fahre der Hor beider Horizonte dort mit Râ! Einschließen müssen die beiden Himmelsrande den Unas und er fahre dort zum Horizonte mit Râ. Einschließen müssen die beiden Himmelsrande den Unas, und er fahre dort mit dem Hor beider Horizonte und mit Râ!" Ebenso heißt es in der Pepipyramide von diesem Könige (P. 170. 171), doch mit Hinweglassung des dritten dieser Sätze. Gebeten wird, daß die beiden Himmelsrande des Aufgangs und des Untergangs der Sonne den Himmelsraum zwischen ihnen sicher einschließen zu einer ungestörten Fahrt des Râ, des Hor mit Râ und des Verstorbenen mit ihnen beiden in der Götterbarke, von welcher, „der Barke des Râ", auch öfter (477. 478.) u. a. die Rede ist.

Von der Himmelsleiter, deren schon früher gedacht worden ist, lesen wir (493): „Beim Hellwerden der Erde geht Unas hervor auf der Leiter, die ihm gemacht sein Vater Râ". — Von Hor wird (560) gesagt: „Er macht lebendig den Râ jeglichen Tag". — „Die Seelen von Anu", das sind die Götter des überirdischen Heliopolis, werden (569) „Untergebene des Râ" genannt. — Und endlich wird (592) der Gott angerufen als: „Râ, Oberhaupt der Neungötter, Oberhaupt der Menschen, Nefertum ohne seines Gleichen, der da ist Leibeserbe des Seb und dem alle Götter Handreichung thun". Nefertum ist eine Nebengestalt des Sonnengottes, auf die später zurückzukommen ist. Heißt aber Râ Leibeserbe oder wie wir sagen würden, Fleisch und Blut des Seb, so ist er dessen leiblicher Sohn, selbstverständlich von der Nut, worauf auch die unten anzuführende Stelle aus der Pepipyramide hinweist.

Zu der nächsten Pyramideninschrift können wir nicht übergehen, ohne zuvor einer Göttin gedacht zu haben, welche bei Unas erwähnt wird und sich bis jetzt nur noch in der

wörtlichen Wiederholung eines Theiles seiner Inschriften gefunden hat, zuletzt noch in dem „Grabpalast des Patuamenap“, dessen Inschriften Dümichen in einer schönen und sorgfältigen Ausgabe zu veröffentlichen angefangen hat. Im allgemeinen Bewußtsein scheint diese Göttin später völlig verschwunden zu sein, und es ist wol fraglich, ob sie jemals in dasselbe aufgenommen worden sei. Sie kommt in folgendem Zusammenhange vor. Angerufen für Unas wird (222—233) zuvörderst Râ-Tum, dann (233–240) Usiri, hierauf (340—251) die Götter Tum, Schu, Tefnut, Seb, Nut, Usit, Set, Nebt'hat, T'hut, Hor, welche (251) als die „großen Neungötter“ zusammengefaßt werden; darnach (252) werden die „kleinen Neungötter“ ohne Bezeichnung der einzelnen angerufen, und nun (253) heißt es: „R â t, dein Sohn ist dieser starre Usiri, von dem du gesagt hast: «Geboren von euch ist euer Vater, aufgespalten habt ihr ihm seinen Mund, geöffnet wird sein Mund durch seinen Sohn, der ihn liebt, und wiedererstehen werden seine Glieder durch die Götter»“. – Nach einer in all' diesen Anrufungen wiederholten Zauberformel, welche die jenseitige Neubelebung des Verstorbenen bewirken soll, folgen dann (254—268) noch weitere Anrufungen an elf Gottheiten, welche nur nach ihren Hauptorten benannt, vielleicht den kleinen Götterkreis enthalten.

Die Uebersetzung der mitgetheilten Stelle ist schwierig, da in ihr einige seltene und mehrdeutige Wörter vorkommen. Maspero übersetzt sie anders, anders wieder Dümichen. Daß so übersetzt werden kann, wie hier geschehen, ist wol kein Zweifel, und veranlaßt hat es die Erwägung des Bestattungswesens der Aegypter und der vorausgesetzten Folgen desselben. „Dieser starre“ oder unthätige, reglose „Usiri“ ist die Mumie des Unas, über welcher dieser ganze lange Abschnitt gesprochen wird. Heißt er aber hier Sohn der Rât und an anderen Stellen Sohn des Râ, so ist offenbar Rât als Gemahlin des Râ gedacht. Ihr mütterliches Verhältniß erklärt die theil-

nahmvolle Aeußerung über ihn, welche an diejenigen gerichtet sein soll, die für die Bestattung sorgen. Durch die Vollziehung aller Bestattungsgebräuche haben diese die Wiedergeburt des Verstorbenen im Jenseits herbeigeführt, insofern ihn dort zur Geburt gebracht, ihn dort geboren, und da sie seine Nächsten, seine Söhne sind, so wird dies paradox so eingekleidet, daß sie ihren Vater geboren hätten. Zu jenen Gebräuchen gehörte auch das Aufschlitzen des Mundes an der Mumie. Dies ist nicht unterlassen und hat zur Folge, daß nun auch dem Verstorbenen im Jenseits der Mund geöffnet wird und zwar, wie unser Text sagt, „durch seinen Sohn, der ihn liebt", oder wie es bei Patuamenap heißt, „durch seinen Sohn Hor"; denn dieser ist allerdings auch bei Unas gemeint. Sofern Unas jetzt „Usiri", eben dieser reglose Usiri ist, ist auch Hor sein Sohn. Dann aber werden auch alle seine Glieder wieder erneuert werden und durch die Götter, wie andere Texte dies im Einzelnen beschreiben, wiederhergestellt.

Der Name Rât verhält sich zu Râ wie Nut zu Nu. Die Göttin ist ein Versuch der alten Zeit, das männliche gewaltige Wesen des Sonnengottes ins Weibliche hinüberzuführen und so durch Milderung den Menschen näher zu bringen. Die Vorstellung dieser Göttin fand jedoch keine Fortentwickelung, man kann vielleicht sagen keine Anerkennung, weil kein Bedürfniß für sie vorhanden war. Ueberhaupt wird nirgends einer Gemahlin des Râ gedacht; in dieser Beziehung verharrt er stets in selbstgenügender Großheit. Vater der Götter und Menschen heißt er nur, weil er sie hervorgebracht, nicht weil er sie mit einer Göttin erzeugt hat. Auch dürfte Rât neben der Sechet und der Bast, von denen später zu handeln ist, keinen Platz mehr gefunden haben.

Indem wir hiernächst die Tetapyramide um ihre Aussagen über Râ befragen, übergehen wir dabei natürlich alle die Stellen, welche nur Wiederholung der Unas-Inschriften sind.

Hier (26) heißt es: „Flammengluth, Geliebte des Hor, vornehmster Schmuck am Halse des Râ!“ — Wird (36) gesagt: „Gereinigt hat sich Teta auf diesem Erdgrunde, auf dem sich Râ gereinigt hat“, so zeigt das abermals, daß Râ, wie wir schon bei Unas hörten, der Reinigung bedurfte. — Sodann lesen wir (37): „Preis dir Râ, der durchzieht den Himmel und durchschiffet die Nut!“ was auch zeigt, wie Nut dem Himmel gleichgesetzt wird. — Weiterhin (208–210): „Râ, komm und schiffe den Teta nach jenseits, gleichwie dich schiffen deine Diener . . ., die dich lieben! Reichst du deine Hand gen Westen, so reiche deine Hand dem Teta, — reichst du deine Hand gen Osten, so reiche deine Hand dem Teta, gleichwie du solches hast gethan da, wo dein ältester Sohn ist.“ Dunkel sind hier nur die letzten Worte. Auch wenn Schu etwa unter dem ältesten Sohn gemeint wäre, so erfährt man nur, daß er dem Teta diesen Beistand schon im Luftbereiche erwiesen habe, doch bleibt es ungewiß. — Dem Râ-gewordenen Teta wird (270) verheißen: „Lebendig kehrst du wieder jeglichen Tag und leuchtest nach deinem Namen: Leuchtaufgang des Râ“. — Einmal wird (336. 337) der Gott angerufen: „O Râ, o knospender, knospe! o aufblühender, blühe auf!“ Dann heißt es (338. 339): „Lob sei dir, Râ, ob deiner Schönheit, ob deiner Herrlichkeit, ob deines Waltens, ob deines Versorgens! Gebracht hast du Milch der Usit dem Teta und Quellwasser der Nebt'hat, . . . Leben, Heil, Gesundheit, Vergnügung, Brot, Bier, Kleidung und alles Genießbare, davon Teta lebt. . . . Es siehet dich Teta, so du ausgehst, und für dich als T'hut macht er den Lenker der Barke des Râ nach seinen Gefilden in Aăsu; du weilest inmitten seiner Speisevorräthe.“ Hier ist das letzte Wort zweifelhaft. Die Worte „als T'hut“ u. s. w. glaubten wir nicht auf Râ, sondern auf Teta beziehen zu sollen und das „für dich“ zu dem Nachfolgenden ziehen zu müssen. Aăsu ist, wie Aăru, Aănru u. a. nur eine Nebenform für Aălu. Teta sieht den auf-

steigenden Sonnengott, und während er in Gestalt des T'hut die Sonnenbarke hinsteuert nach Aälu, weilet Râ in derselben inmitten der vorgenannten Nahrungsmittel, welche durch das Fürwort „seine“ als die des Teta oder von Râ für Teta bestimmten bezeichnet werden. — Endlich werden (364) noch erwähnt „die Götter, welche die alten sind, die da umkreisen den Râ“. Diese sind die des ersten Neunerkreises und es ist bedeutsam, daß sie hier die alten genannt werden.

In der Pyramide Pepi's I. wird diesem Könige (11—13) nachgerufen: „Dein Ausgang ist dir bei deiner Mutter Nut; sie leitet deine Hand, sie giebt dir den Weg zum Horizonte, zu dem Orte wo Râ ist. Geöffnet sind dir die Pforten des Himmels, aufgethan sind dir die Pforten der Kühle, du findest Râ, siehe er beschützt dich, er faßt dich bei deiner Hand, er leitet dich in die himmlischen Wohnungen und setzet dich auf den Thron des Usiri.“ — Ferner (18. 19): „Ha Pepi! gegeben ist dir Leben und jegliche Macht, die ewiglich dein sein soll. Durch Râ auch deine Sprache und dein Leib.“ — Eine andere Stelle (68) erwähnt „die Gefilde des Râ, die er liebt“, welche ohne Zweifel die Gefilde von Aälu sind. — Wieder wird dann (75) dem Verstorbenen zugerufen: „Herausgehst du gen Himmel, wie Hor auf dem Mutterschoße des Himmels, in dieser deiner Gestalt, die herausgeht vom Munde des Râ, wie Hor inmitten der Verklärten.“ — Dann aber (90. 91) heißt es: „Herausgegangen ist Pepi gen Himmel und gefunden hat er Râ; er stand und nahete ihm, indem er sich niederließ beim Emporhalten seiner Hände; und nicht zugegeben hat Râ, daß er sich zur Erde lege, er wußte ihn jetzt größer, denn sich.“ Die letzten Worte zeigen, daß zu Pepi's Zeit der Götterkönig von einem gestorbenen Menschenkönige an Großheit übertroffen werden konnte. Da Râ wußte, daß dies mit Pepi der Fall sei, so ließ er nicht zu, daß ihn derselbe anbete. Die Beziehung hierauf veranlaßte die vorstehende Uebersetzung des mittleren Satzes, der, wenn man

hiervon absieht, auch anders übersetzt werden kann und übersetzt worden ist. — Weiterhin (169) wird gesagt: „Niedergelassen hat sich dieser Pepi in der Barke der achtzehn Götter und es fährt den Pepi Râ gen Westen". — An späteren Stellen (646. 651. 729) hat Râ den Beinamen Nenteref, das heißt „der ohne Gränze, ohne Ende ist", der Gränzenlose, der Unendliche, — ein bedeutsamer Fortschritt, ein Gedanke, großer Entwickelung fähig, selbst wenn er sich zunächst nur auf den nie endenden Umlauf des Sonnengottes, der (665) „als Lebendiger eingeht im Westen des Himmels und hervorgeht im Osten des Himmels", beziehen sollte. — Zeigte uns aber die Unaspyramyde (592) den Râ als leiblichen Sohn des Seb, so heißt hier die Nut ausdrücklich seine Mutter, da man (671) liest: „Vater des Pepi, Râ! ausgesondert hast du diesen Pepi mit dir lebendig für deine Mutter Nut".

Fast gleichlautend findet sich bei Teta (45—49) und bei Pepi I. (87—89) folgende Stelle, die sich offenbar auf Râ bezieht: „Preis dir, Stier der Stiere! Da du hervorgingest, ist hingestreckt Teta (dieser Pepi) ob deiner Erscheinung, ist niedergeworfen Teta (Pepi) ob deines Lichtglanzes. Preis dir, Großer unter den Göttern! Du nahmest zu dir den Teta (diesen Pepi und gabst ihm Leben); er gewann dein Herz, und Leib und Glieder des Teta (Fleisch und Gebein dieses Pepi) sind verjüngt." Die gewaltige Erscheinung des Gottes hat den König hingestreckt, seine Gunst aber hat ihm neues Jugendleben geschenkt; letzteres natürlich im Jenseits.

Aus der Merenra-Pyramide ist noch Nachstehendes (T. II, 5—7) zu erwähnen, worin Anrede an den Verstorbenen und Bericht über ihn wechseln: „Dein Bleiben ist für dich in dieser Barke des Râ" (Namens) „«Götterlust». Betreten hat er «Götterlust» und bleibt in ihr. Es schiffet Râ in ihr zum Horizonte, und es bleibt Merenra in ihr. Râ nunmehr, sitzest du für dich auf dem Throne des Râ und deine Befehle — Worte der Götter sind sie. Geht nun Râ hervor aus der

Nut, die da gebiert den Râ jeglichen Tag, so gebieret sie diesen Merenra jeglichen Tag gleichwie den Râ." — Haben wir Nut soeben überhaupt als Mutter des Râ kennen gelernt, so wird sie es hier täglich. —

Fassen wir aus dem Mitgetheilten das Wesentliche zusammen, so zeigt sich Râ als der oberste und mächtigste Gott ohne seines Gleichen, erhaben über die anderen Götter, die seine Untergebenen sind und ihn lobpreisen. Das Haupt der Götter und der Menschen, der Herrliche, der Regierer und Versorger, Ursache und Herr aller Fruchtbarkeit, der Leben und Kräfte verleihet wie auf Erden so im Jenseits, durchfährt er von den alten Göttern umgeben in seiner Barke täglich den Himmel und geht lebendig ein und aus zu dem jenseitigen Himmel, und so heißt er der Gränzenlose oder der Unendliche. Dessenungeachtet kann er von einem verstorbenen Könige an Größe übertroffen werden, ja er bedarf sogar der Reinigung, und ist leiblicher Sohn des Seb und der Nut, die ihn auch täglich gebiert. Noch findet sich keine Spur davon, daß er selbst Ursache seines Werdens sei, daß die Götter sein Leib oder seine Glieder seien, keine Hindeutung auf Widersacher, die er gefunden, oder auf einen Sagenkreis, der sich um ihn gebildet hätte.

Es ist sehr wahrscheinlich, weil durchaus dem üblichen Verfahren der Aegypter gemäß, daß die Pyramideninschriften aus Quellen geflossen sind, die einer viel älteren Zeit als dem Ende der fünften und dem Verlaufe der sechsten Dynastie ihren Ursprung verdankten. Und das wird der hauptsächlichste Grund sein, daß von ihnen das Todtenbuch durch eine so beträchtliche Kluft getrennt erscheint. In diesem ist die Vorstellung von Râ als dem obersten Gotte schon ganz anders fortentwickelt und vertieft, und alle Kapitel desselben, in denen dies zum Ausdruck kommt, selbst das alte 17., entstanden sicherlich erst in der Folgezeit. Man dürfte wol nicht irren, wenn man die Entstehung des älteren, vielleicht größten

Theiles des Todtenbuches in die geschichtlich so dunklen, sicherlich vielbewegten Zeiten von der 7. bis 11. Dynastie verlegt. Weiteres mag bis zur Hyksoszeit hinzugekommen sein. Bis jetzt fehlen uns jedoch die Mittel zur Beurtheilung dieser Altersunterschiede.

Dem Namen des Râ begegnet man im Todtenbuche mehr als zweihundert Mal. Wir heben nur die bezeichnenderen Stellen und Stücke heraus, übergehen an diesem Orte aber einstweilen die Lobgesänge auf Râ beim Aufgang und Untergang der Sonne, welche als 15. Kapitel bezeichnet sind. Nach Naville (Todtb. Einl. S. 120) „scheint es für dieses Stück keinen kanonischen Text gegeben zu haben, von dem man sich nicht hätte entfernen dürfen. Der Textschreiber konnte sich hier von seiner Einbildungskraft leiten lassen". Die aus verschiedenen Handschriften aufgenommenen Lobgesänge bestätigen dies. Ebendeshalb ist aber vorauszusetzen, daß in ihnen Anschauungen ausgesprochen sind, welche erst der Zeit angehören, da diese Texte geschrieben wurden, der älteren Zeit dagegen, in welcher die mehr oder weniger übereinstimmenden Stücke der Handschriften entstanden sind, noch fremd waren. Was von jenen Lobgesängen daher mitzutheilen ist, wird später seine Stelle finden.

Wenn es nun im Todtenbuche (1, 12 f.) hieß: „Geboten hat Râ dem T'hut, Gerechtigkeit zu schaffen dem Usiri gegen seine Feinde"; so zeigt sich, daß Râ nach der ihm nun gegebenen obersten Stellung und beigelegten Früherheit gegen die anderen Götter bereits gedacht wird als der schon in die Begebnisse unter den ältesten Göttern eingegriffen habe. Er erweist sich dabei als Obwalter des Rechts und der Gerechtigkeit; aber wie immer so auch hier handelt er nicht selbst, sondern bedient sich anderer Götter zur Ausführung seiner Beschlüsse. — Sodann ist (8, 5. 6) zu lesen: „Es verschließt der Kopf des T'hut das Ermatten des Hor-Auges, und ich schütze das Auge des Hor, das da strahlt ein Schmuck auf dem Haupte des Râ, des Göttervaters". Das Hor-Auge auf

dem Haupte des Râ ist die Sonne, und das Verschließen, gleichsam das Einsiegeln ihres Ermattens ist dessen Ausschließung. Abgesehen von der Einmischung des Verstorbenen, und von dem mythologischen Ausdruck entkleidet, würde die Stelle etwa sagen: die göttliche Weisheit (der Kopf der T'hut) verhindert, daß das göttliche Beleuchten und Schauen (das Hor-Auge) abnehme oder nachlasse, und so ist dies andauernde geistige Licht die glänzende Eigenschaft des höchsten Gottes. — Weiterhin (12, 1—3) spricht der Verstorbene: „Anrufe ich den Hüter, der da hat die Geheimnisse der Tiefe und das Scepter in diesem Inneren des Seb über dieser Wage des Râ, welche trägt die Maât auf ihr jeglichen Tag.“ Das Innere des Seb ist das Innerirdische der Todtenwelt, welche zu der großen unterirdischen Tiefe gehört. Dort befand sich auch die Wage, auf deren einer Schale das Herz des Verstorbenen bei seinen Aussagen vor den Todtenrichtern gewogen wurde, während auf der andern Schale die Maât (s. S. 199) als Gewichtstück stand. Der Hüter der Geheimnisse der unteren Welt und der Machthaber über die Gerichtshalle kann nur Usiri sein, obgleich das Turiner Todtenbuch das Kapitel beginnt mit den Worten: „Anrufe ich dich, Râ, den Hüter“ etc. Daß hier, wie auch sonst oft, die Wage „Wage des Râ“ heißt, zeigt abermals, daß dieser Gott nun sonderlich als Obwalter der Gerechtigkeit galt.

Das siebzehnte Kapitel, dessen erste Aussagen (1—13) bereits angeführt sind, erfordert auch weiterhin eingehende Berücksichtigung, sofern sich aus ihm (28—76) entnehmen läßt, wie sich seit Abfassung seines Grundtextes bis zur Einschaltung seiner jüngsten Erklärungen die Vorstellung von Râ weiterentwickelt habe. Wir führen zuerst die Grundschrift, die natürlich älter ist als alle Erklärungen, sodann die ältesten Erklärungen an, beides nach Lepsius' „Aeltesten Texten“, und lassen hierauf die Erklärungen des Naville'schen Todtenbuchs folgen (L. T. 2, 23—25. N. 34—36):

„Gesehen habe ich den Râ, geboren gestern von den Lenden der Kuh Meh'urt. Mein Uza-Auge ist seins, und umgekehrt."

„Was ist das? Râ, geboren gestern von den Lenden der Kuh Meh'urt, ist das Bild (vom Auge) des Râ am Morgen seiner täglichen Geburt. Ausstattung der Meh'urt ist das Uza-Auge."

„Was ist das? Dies sind die Wasserfluthen des Himmels. Andere Lesart: Das ist das Bild vom Auge des Râ am Morgen seiner täglichen Geburt. Ausstattung der Kuh Meh'urt ist das tägliche Uzat-Auge."

Zuvörderst sei bemerkt, daß die Kuh Meh'urt eine Nebengestalt der Nut und gleichsam noch der weibliche Nu ist, das Uza- oder Uzat-Auge aber die Tagessonne, als Auge des Râ gedacht. Beide werden später besprochen werden. Der Grundtext läßt den Verstorbenen einfach sagen, er habe den Râ gesehen, wie er Tags zuvor von der Göttin des Himmelsoceans geboren worden sei; damit habe ein Austausch seines Auges mit dem Gottesauge des Râ stattgefunden, — sein Auge sei sonnenhaft geworden. Die Erklärungen lassen sich nur auf den ersten Satz ein. Die älteste beschränkt die Geburt des Râ aus der Himmelskuh noch nicht, wie eine etwas jüngere, auf das Bild „vom Auge" des Râ, macht jene vielmehr nur zum Bilde des Râ bei seiner täglichen Geburt. Beiden ist dann das Sonnenauge Ausstattung oder Zubehör der Meh'urt. Die Erklärung bei Naville hält es für erforderlich, die Kuh Meh'urt zu erläutern, indem sie dieselbe fast zum Nu macht, und führt dann die zweifellos ältere Auslegung, die sich auf den wesentlichen Theil des Grundtextes bezieht, als „andere Lesart" ein; wieder ein Beweis, daß aus der Reihenfolge der verschiedenen „Lesarten" durchaus nicht immer auf deren Alter zu schließen ist.

Die nächste Aussage der Grundschrift giebt den Grund der folgenden an. Denn es wird nun gesagt (L. 2, 26. Nav. 37, 38):

„Dieweil ich bin Einer von denen, die da sind im Gefolge des Hor“: —

„Was ist das? Einer von denen, die da sind im Gefolge des Hor, spricht zufolge des Willens seines Herrn.“

Diese Auslegung ist klar und richtig; sie ergänzt nur die Auslassung des kurzen Grundtextes, welche durch das „dieweil“ hinreichend angedeutet ist: Als Einer aus dem Gefolge des Hor spricht der Verstorbene das im Grundtexte sogleich Folgende, und weil er ein solcher ist, entspricht es dem Willen seines Herrn. Im Todtenbuche ist diese Erläuterung sogleich mit in den Grundtext gezogen. Dort heißt es:

„Dieweil ich bin Einer von denen, die da sind im Gefolge des Hor, und der da spricht angesichts seines Hauptes den Willen seines Herrn“:

„Wer sind die? Mesta, Hapi, Tuaumutef, Kebsenuf.“

Also das Gefolge, zu dem jetzt der Verstorbene gehört, wären die vier Bestattungsgenien. Folgt nun, was derselbe nach dem Willen des Hor spricht (L. 2, 26—30. N. 38—51):

„Preis euch, Herren der Gerechtigkeit, Richter hinter Usiri, die da bringen Vernichtung auf die Unreinigkeiten derer, welche sind im Gefolge derjenigen, die sich zuneigt und die abwehrt! Gewähret mir, daß ich komme zu eurem Wolgefallen; vertilget das Böse an mir, gleichwie solches ihr gethan habt den sieben Verklärten, welche sind unter den Nachfolgern des Herrn der Gauen; bereitet hat Anpu ihre Stätten an jenem Tage des: «Komm herbei!»“

(Erklärung): „Die sich zuneigt und die abwehrt, ist die Flammende (Göttin), welche ist im Gefolge des Usiri und verzehrt die Seelen seiner Feinde; ich aber, ich werde gezählt als der Jüngste der sieben Verklärten, welche sind unter den Nachfolgern des Herrn der Gauen, denen bereitet hat Anpu ihre Stätten jenes Tages des «Komm herbei!» Es sind die obersten von euch Richtern“ — worauf dann ihre sieben

Namen genannt werden, von denen hier nicht weiter zu sagen ist.

Dieser Absatz mit der alten Erklärung ist nur mitgetheilt, damit man den Zusammenhang übersehen könne. Die sehr ausführliche Erklärung des Todtenbuches übergehen wir hier bis auf den Schluß, und bemerken nur, daß darin abermals die alte Erklärung als „andere Lesart“ auf die jüngere erst folgt. Zuletzt aber (50. 51) heißt es: „Betreffend «jenen Tag des Komm herbei», so sprach Usiri zu Râ: «Komm herbei!» und ich habe gesehen, zurückwandte er sich zur Westwelt“, das ist zur Unterwelt. Sodann heißt es im Grundtext u. s. w. (L. 3, 33—35. N. 51—54):

„Ich bin seine Doppelseele inmitten ihrer Doppelheit.“

(Erkl.:) „Seine Doppelseele inmitten ihrer Doppelheit ist Usiri. Bei seinem Eintreten in Tattu hat er gefunden die Seele daselbst des Râ, und siehe, umarmt hat Einer den Anderen, und siehe, sie wurden die (zu der) Doppelseele (beide vereinigt). Betreffend seine Doppelheit, so ist das Hor, der Vertheidiger des Vaters, und Hor innerhalb der beiden Augen.“

(N.) „Was ist das? Usiri bei seinem Eintritt in Tattu hat gefunden die Seele daselbst des Râ, und siehe, es umarmte daselbst der Eine den Anderen, und siehe sie wurden zu seiner Doppelseele. Betreffend seine Doppelheit, so ist das Hor, der Vertheidiger seines Vaters, und Hor innerhalb der beiden Augen. Andere Lesart: Es ist die Doppelseele inmitten ihrer Doppelheit die Seele des Râ und die Seele des Usiri; das ist die Seele, die da ist in Schu und die Seele, die da ist in Tefnut. Seine Doppelseele ist diese, die da ist in Tattu.“

Bei der letzten Aussage des Grundtextes ist die Seele sowol bei Lepsius als bei Naville deutlich als eine gedoppelte bezeichnet, womit ohne Zweifel gemeint ist, daß sie in sich selbst, obwol Eine, doch eine zweifache Beziehung habe. „Ihre

Doppelheit" oder Zweiheit bezeichnet das auseinander getretene Paar, welches sie nach dieser Beziehung in sich vereinigt. Fragen wir nun, ohne zunächst die Erklärungen zu berücksichtigen, wem ursprünglich der Grundtext durch das beigefügte „seine" diese Doppelseele zugeschrieben habe, so müssen wir auf die vorangegangene Aussage zurückgehen. In demjenigen, was hier der Verstorbene den Beisitzern des Todtengerichtes zuruft, kommt zwar Usiri vor, aber nur im Anfange und ganz beiläufig zu ihrer Bezeichnung, so daß dieser nicht gemeint sein kann. Er spricht aber „weil er Einer vom Gefolge des Hor ist", mithin in dessen Namen oder Auftrage. „Seine Doppelseele", in welche sich der Verstorbene durch das „Ich bin" versetzt, ist mithin die Seele des Hor. Und so hat es denn auch der sicherlich älteste Erklärer aufgefaßt, wenn er die Doppelheit, das gesonderte Paar, einerseits den Hor nennt, der für den Usiri kämpft, anderseits den Hor, der in den beiden Augen, in Sonne und Mond, leuchtet. Aber schon hierin lag eine Beziehung der „Doppelseele" dort zu Usiri, für welchen Hor kämpfte, hier zu Râ, deß die beiden Augen waren, und diese faßt der zweitälteste Erklärer allein ins Auge. Er läßt die Zurückweisung des persönlichen Fürworts auf Hor ganz fallen und sagt geradezu, die „Doppelseele sei Usiri" oder die des Usiri, was allerdings nicht ganz passend erscheint, da gleich darauf Usiri der eine Theil der Zweiheit, Râ der andere ist, und die Doppelseele erst in der gegenseitigen Umarmung als die Einheit beider entsteht. Jedenfalls aber lebte dieser Erklärer in einer Zeit, in welcher sich schon ein Verlangen und Bestreben regte, über die beiden höchsten Götter des Jenseits und des Diesseits zu einer noch höheren Einheit hinauszugehen; denn das ist es doch, was er hier in mythologischer Einkleidung andeutet. Zur Setzung eines begrifflichen Gottes in seinem vollen Sinne war die Zeit noch nicht reif; eine solche wurde aber durch Anschauungen, wie die hier vorgestellte, vorbereitet. — Jenen Uebergang auf Usiri er-

leichtern sich die Erklärer im Todtenbuche dadurch, daß sie vorher zum Schluß der Anrede an die Beisitzer des Todtengerichts sagen: Usiri habe zu Râ gesprochen: „Komm herbei"; und der Verstorbene habe gesehen, wie Râ sich hierauf zur Westwelt hinabbegeben habe. Nach den ältesten Texten nannte aber Hor dabei jeden der sieben „Verklärten" oder leuchtenden Genien bei seinem Namen. Ihnen galt also jener Zuruf. Indem sich die Auslegung des Todtenbuches zu der letzten Aussage den alten Erklärern anschließt, vermeidet sie es doch, zu Anfang die „Doppelseele" für die des Usiri zu erklären und stellt dieselbe richtiger als das Ergebniß des Zusammenschlusses von Râ und Usiri fest. Die Einflechtung von Schu und Tefnut scheint hier zwar ungeeignet zu sein, ist aber vielleicht eine Erinnerung, daß diese einst ihre Doppelseele in Nu hatten, als auch Râ noch in diesem beschlossen sein sollte. Das zweimal erwähnte Tattu gehört jedenfalls in die jenseitige Welt.

Weiter heißt es (L. 3, 35—37 u. 32, 51 ff. N. 54—58):

„Ich bin der große Kater, der da zerrissen den Perseabaum an seiner Seite zu Anu in jener Nacht des Kampfes, und hielt Wache über die gefangenen Missethäter zur Zeit der Vernichtung der Feinde des Allherrn."

„Was ist das? Der große Kater ist Râ selbst. Genannt ward «Kater» sein Name von Sâ, denn Kater nannte er ihn, da er solches that. Das ist die Entstehung seines Namens Kater. Anlangend das Zerreißen des Perseabaumes an seiner Seite zu Anu, das ist: was recht war den Kindern der Empörung, das that er ihnen. Anlangend den Tag des Kampfes, so ist das ihr Eindringen in den verwehrten Eingang; siehe es gab einen Kampf auf der Erde bis an ihre Gränzen im Himmel und auf Erden."

„Was ist das? Jener große Kater ist Râ selbst. Genannt wurde er Kater im Reden des Sâ, der mit dem ihn verglich, da er solches that. Das ist die Entstehung seines

Namens Kater. — Andere Lesart: Das ist Schu beim Verweilen in den Behausungen des Seb und des Usiri. — Anlangend das Zerreißen des Perseabaumes an seiner Seite zu Anu, so sind das die Kinder der Empörung, und um des Rechtes willen that er es ihnen. Anlangend jene Nacht des Kampfes, so ist das ihr Eindringen in den Osten des Himmels; siehe ein Kampf entstand im Himmel und auf Erden bis an ihre Gränzen."

Man sieht, daß die jüngere Erklärung sich nahe an die alte anschließt und nur durch die eingeschobene andere Lesart von ihr unterscheidet, welche, wie es scheint auf ungehörige Weise, den Gott Schu herbeizieht. Man dürfte darin wol die Hand desselben Auslegers finden, der in ähnlicher Weise Schu und Tefnut schon bei der vorherigen Aussage gemeint wissen wollte. Die Vergleichung des großen Sonnengottes mit einem Kater erscheint seltsam, doch ist zu bedenken, daß in Aegypten das Katzengeschlecht zu den heiligen Thieren gehörte. Auch hatten Kater und Löwe denselben Namen (mäau), der nur in der Schrift durch das Deutezeichen unterschieden wurde. Dunkel ist das Zerreißen des Perseabaumes in Anu. Es wird (125, Schlußr. 14) nur noch einmal kurz erwähnt, ohne mehr Licht zu geben, und wir würden es den Erklärern danken, wenn sie uns Aufschluß darüber erstattet hätten. Da es mit der Ueberwachung der gefangenen Feinde durch Râ in nächste Beziehung gebracht wird, so ist vielleicht anzunehmen, daß derselbe einen Theil des Baumes herabgerissen, um damit die Gefangenen zu züchtigen, wie sie es von Rechtswegen verdienten, was denn auch die Erklärung erklären würde. Wenn der Grundtext den Götterkampf in die „Zeit der Vernichtung der Feinde des Allherrn" verlegt, so kann damit nicht wol ein anderer Kampf gemeint sein, als der zwischen Hor und Set und ihren Anhängern, dazu stimmen aber die Erklärungen nicht, die sich auf einen anderen uns nicht bekannten Mythos beziehen müssen, nach welchem em-

pörte Götterwesen in den verbotenen Osteingang des Himmels eindringen wollten und darüber ein allgemeiner Kampf entstand. Mehr läßt sich aus diesen Texten jedoch nicht entnehmen.

Folgt (L. 3, 41—44. 33, 58—62. Nav. 58—61):

„Ach, Râ, der da ist in seinem Ei und strahlet in seiner Lichtscheibe, aufgeht an seinem Horizonte und schmelzet auf seinem Eisen; der ohne seines Gleichen unter den Göttern, umfährt auf der Hebung des Schu, hervorbringt die Winde durch das Feuer seines Mundes und erleuchtet die Welt mit seinem Strahlenglanze! schütze du mich vor diesem Gotte, geheimnißvoll von Amt, deß Wimpern auf den Armen der Wage an dem Tage des Köpfens der Räuber und des Fesselns der Bösen für den Ort ihres Verderbens, der Zerstörung der Seelen."

Das Todtenbuch stimmt im Wesentlichen mit diesem Grundtext überein, nur daß es einen Theil dessen, was sich auf die strafende Gottheit bezieht, in die Erklärung aufnimmt. Diese bezieht sich an beiden Orten nur auf die letztere Gottheit, weshalb wir sie hier übergehen. — „Râ in seinem Ei", gleichsam noch im Mutterleibe, ist die Sonne, ehe sie hervorgekommen. Anstatt „er schmelzet auf seinem Eisen" könnte auch übersetzt werden „er schwimmt auf seinem Eisen". Das Erstere will sagen, daß der Gott in der glühenden Sonne das bei ihm befindliche Eisen auf der Oberfläche zum Schmelzen bringe; das Letztere würde die Sonnenbarke auf Eisen schwimmen lassen. Da die Aegypter sich aber über dem Luftkreise (Schu) den Himmelsocean dachten, in dessen Wassern sogar gewisse Fische erscheinen (Tur. 15, 24. 25), so ist damit die Vorstellung von einem eisernen Himmelsgewölbe ausgeschlossen. Fragt man aber, warum die alten Aegypter glaubten, daß im oder am Himmel Eisen sei, so dient zur Antwort: weil es von dort herunterkam. Denn Jahrtausende vor uns hatten sie den

Fall von Meteoreisen beobachtet. Brugsch hat (W. B. V. 414 ff.) nachgewiesen, daß sie es als Himmelseisen (ba en pet) von dem Erd- oder Grubeneisen (ba en tă) bereits unterschieden. Ja, sie scheinen jenes früher gekannt zu haben, da der erste Name noch lange auch für das Eisen im Allgemeinen (neben men) gebraucht wurde. Ebenso auf eine Naturbeobachtung bezieht sich der in unserem Grundtexte gebrauchte Ausdruck, denn die Oberfläche des Meteoreisens zeigt immer einen vorausgegangenen Schmelzungsvorgang. Daß Râ umfährt oder seinen täglichen Umlauf macht auf der Hebung oder Stützung des Schu, wird weiter unten seine Erklärung finden; desgleichen die letzten, sich auf das Todtengericht beziehenden Aussagen in dem letzten Kapitel dieses Theils.

Eine frühere Stelle dieses Kapitels haben wir bis hierher aufgespart, da in ihr zwar nicht der Grundtext, wol aber die Erklärung und zwar erst die spätere im Todtenbuche auf einen sonst noch nicht bekannten Mythos anspielt. Es ist dort nehmlich zu lesen (L. 1, 16—2, 18, vgl. 31, 42—25. — N. 17, 28—30):

„Die ihr voran seid, reichet mir eure Hände! ich bin der ich werde Einer von euch."

„Wer sind sie, jene Götter, welche voran sind? Das ist Hu mit Să, die da sind mit meinem Vater Tum bei Anbruch jeglichen Sonnentages."

„Was ist das? Das ist das Blut welches herabrann vom Gliede des Râ, da er fortstürmte sich selbst zu verschneiden; und siehe es wurde zu Göttern, die da sind vor Râ, das ist Hu mit Să, die da sind im Gefolge meines Vaters Tum bei jedem Tagesanbruch."

Der Mythos, der hier angedeutet wird und der wenig Verbreitung scheint gefunden zu haben, dürfte wol erst zur Zeit der jüngeren Erklärer entstanden sein, obwol Să, dem wir schon oben begegneten, bereits bei Teta genannt wird. Er deutet auf eine Zeit, da in der Vorstellung der Menschen

Râ sich selbst außer Macht setzen wollte, es mit diesem Entschluß aber nur zur Erzeugung zweier untergeordneter Gottheiten brachte, welche nun sein Geleit waren, ihm als Râ vorangingen, als Tum nachfolgten. Es zeigt sich darin ein vergeblicher Versuch des ägyptischen Bewußtseins, über Râ zu einem noch höheren Gott hinauszugehen, statt dessen es aber nur zu geringeren mythologischen Erzeugnissen gelangte. Eine solche Thatsache wird dem Mythos doch zu Grunde liegen. Seine Entstehung muß dann der Anerkennung des Amon vorausgehen, mit welcher er wol verklungen ist.

Im Todtenbuch finden sich noch folgende bezeichnendere Erwähnungen des Râ. So heißt er (44, 4): „Râ, der sich selber schützt"; (85, 2): „Râ, hervorgegangen vom Nu"; und weiter (92, 6. 7) wird gesagt: „das Hor-Auge behält die Pracht auf der Stirne des Râ, Finsterniß ist auf den Angesichtern der die da sind in der Hand des Usiri"; wobei sich der erste Satz auf den Verstorbenen bezieht, dem die Pracht des Hor-Auges, des Sonnenlichtes, auf der Stirn des Râ nicht entzogen wird, dessen sich die nicht erfreuen, die noch in der Macht des Usiri stehen. — Anderswo (96, 1. 2) sagt derselbe: „Ich bin inmitten seines Auges, ich bin gekommen und gebracht habe ich, was da gebühret dem Râ". Die letzten Worte zeigen, daß in den ersteren das Auge des Râ gemeint ist, die Sonne, in deren Lichtglanz der Verstorbene sich befindet, nachdem er dem Gotte gebracht, worauf dieser ein Recht hat. — Darnach spricht er (96, 11) von der „Macht des Herrn, des Einzigen, des großen Râ, der da lebt von dem, was sich gebührt", oder auch, „der da lebt in Wahrheit". Und später (119, 4—6): „Erhebe dich, Usiri, in deiner Macht und in deiner Stärke! Erhebe dich, Usiri, der du mächtig bist in Rostau und stark bist in Abtu! Durchkreise den Himmel, schiffe mit Râ, schaue die Menschen und den Einzigen der da kreiset, Râ!" Wie Rostau die Eingangsgegend der Unterwelt ist, so wird auch dieses Abtu-Abydos in der jenseitigen Welt zu suchen sein.

Usiri soll also die Unterwelt verlassen und sich mit Râ vereinigen, so daß die beiden höchsten Gottheiten der Unterwelt und der Oberwelt in eine Beziehung zu einander gesetzt werden, welche abermals das unbewußte Verlangen und Fortstreben nach ihrer Einheit bezeugt.

Die übrigen zahlreichen Stellen im Todtenbuche, welche des Râ noch gedenken, fügen doch weitere Aussagen über das besondere Wesen dieses Gottes nicht hinzu, mit Ausnahme jedoch derjenigen, die in dem nunmehr Folgenden noch angeführt werden.

Die Widersacher des Râ.

Was von dem Sagenkreise, der sich um Râ gebildet hatte, bis auf uns gelangt ist, bezieht sich fast ausschließlich auf Widersacher desselben. Bei ihrer immer siegreichen Bekämpfung tritt Râ nie selber als Kämpfender auf und seine Sache wird jedesmal von anderen Gottheiten ausgefochten, was dem Gepräge eines höchsten Weltbeherrschers denn auch durchaus angemessen ist. Uebrigens wurde schon bemerkt, daß sich von diesen Sagen in den Pyramideninschriften noch keine Spur findet.

Es lassen sich dreierlei Gegner des Râ unterscheiden: 1. eine feindliche Naturgewalt; 2. dämonische Wesen; 3. Menschen. Die Texte, welche von ihnen berichten, sind nicht wol in eine Folge zu bringen. Weil aber der erste dieser Feinde dem Râ allmorgendlich auflauert, davon auch Anfang und Ende berichtet wird, so beginnen wir mit ihm.

1. Âpap.

Der Âpap ist ein Ungeheuer von der Gestalt einer Schlange oder eines riesenhaften Wurmes. Der letztere Aus-

druck entspricht darin dem ägyptischen, daß er ebenfalls männlichen Geschlechts ist. Sein Name wird regelmäßig mit Lautzeichen geschrieben und begleitet von dem Deutezeichen einer sich mehrfach emporwindenden Schlange, welches übrigens Kriechthiere jeder Art bezeichnen kann. Beim Âpap steht meist auf jeder oberen Windung das vollständige oder verkürzte Zeichen einer Schwertklinge (tes), das für sich auch schneiden, niederhauen bedeutet.

Im Todtenbuche (108, 1—8) steht geschrieben: „Dieser Berg des Geburtslandes, welcher den Himmel berührt über sich, ist eine Veste. Hat eine Elle 7½ Handbreiten nach dem Maße beider Lande, so ist er lang 300 Ellen, breit 200. Sebak ist der Herr des Geburtslandes im Osten dieses Berges und sein Tempel ist in der Niederung. Es ist ein Riesenwurm auf dem Gipfel dieses Berges, der ist 50 Ellen lang und 3 Ellen feuersteinern an seinem Vordertheile. Ich, ich kenne den Namen dieses Riesenwurmes. «Auf seinem Berge in seinem Feuerathem» — ist sein Name. Wenn er infolge des Zeitablaufes sich umkehrt, dann (steht) sein Auge gegen Râ und alsobald richtet er sich auf nach der Barke. Sich bemerkt sehend in der Ferne da drinnen von dem Schiffsvolke, taucht er dann eine Elle und 3 Handbreit unter in das große Gewässer. Dann bringt Set eilends eine Kette auf ihn von Eisenstein und bewirkt dann, daß er ausspeit alles, was er verschlungen. Dann bringt ihn Set in seine Einschließung.“ Nach dieser Schilderung enthält der Text einen Zauberspruch des Set über den Besiegten, worauf der Verstorbene das Wort nimmt und dabei sagt, er habe die Wissenschaft, „wodurch abgewehrt werde der Âpap“; was denn bezeugt, daß in dem Vorhergehenden von keinem andern Riesenwurm die Rede war als von diesem. Im Einzelnen diene noch zur Erläuterung, daß „das Geburtsland“ die Gegend am Horizonte bezeichnet, in welcher Râ, nach der älteren Auffassung jeden Morgen, von der Nut, nach der hierauf folgenden durch sich selbst

geboren wird. Mit dem „Zeitablauf" ist das Ende der Nacht gemeint. Von Sebak wird später gehandelt werden.

Anders schildert den Kampf gegen diesen Feind des Râ das 39. Kapitel, welches sich ganz auf denselben bezieht. Da spricht der Verstorbene:

(3. 2) „Zurück du, der sich windet und wendet, Âpap, Feind des Râ! Lauf und tauch unter in dem See des Nu, an dem Ort, den geboten dein Vater, (3) daß du zerhauen werdest allda, ferne von dieser Geburtsstätte des Râ! Zittere! Ich bin Râ! Zittere vor ihm! (4) Zurück du, Boshafter, zur Schlachtung! Sein Aufleuchten gefällt dem Râ, und dein Vorhaben kehrt sich um auf dich durch die Götter. Herausgerissen wird (5) dein Herz vom Luchs, vernichtet dein Umschlingen durch den Hetetskorpion, vernichtet dein Schädigen durch die Gerechtigkeit. Gefället wird, was da (6) ist im Wege, gefället das Winden des Âpap, des Feindes von Râ. Ah, er fliehet vom Lande im Osten des Himmels auf die Stimme des Gewölks, da erdonnernd (7) öffnet die Pforten des Horizontes die Fingerspitze des Râ. Hervorkommt er und sinkt hin in Zerstückelung. Ich thue deinen Willen, ich thue deinen Willen, Râ! Ich thue wol, ich thue wol! Ich thue zum Besten (8) des Râ! Ich thue freudiglich nach deiner Richtschnur, Râ! Der Âpap fiel vor deiner Ankunft, gefesselt von den Göttern des Südens, Nordens, Westens (9) und Ostens. Ihre Fesseln waren auf ihm, und gefället hat ihn Rokas. Gefesselt hat ihn der höchste Gott der Schriften. — Friede des Râ! Friede des Râ! Wohlbehalten ist Râ im Frieden. (10) Der Âpap fiel, erlag. — Âpap, Feind des Râ, aufgehört hat dein Züngeln vor diesem Lecken, so süß für den Hetetskorpion; gewaltig stachelt er dich (11) und gequält wird von ihm, wer ihm heimfällt ewiglich. Nicht winde dich, nicht beschmutze dich, Âpap, Feind des Râ! Geschützt vor dir, Gehässiger, ist Râ. Siehest du hinter dich (12), wird abgehauen dein Kopf, zerfleischt dein Gesicht, gespalten der Kopf in zwei

Hälften, es stürzen sich auf deinen Kopf die Fresser seines Landes, entblößt werden deine Knochen, zermetzelt dein Fleisch. Verfügt ward es (13) von Ăker, Âpap, Feind des Râ!"

Nun wendet sich der Redende an Râ, was zwar nicht ausdrücklich bemerkt ist, sich aber aus dem Inhalte deutlich ergiebt, und spricht: „Deine Schiffsleute ringsum rufen dir zu: Brich auf, brich auf! Dein Friede ist da, deine Ausrüstung ist da. Zieh hinaus, zieh hinaus vom Innern! (14) Zieh hinaus, mache dich auf vom Innern! Zieh vollends hinaus! Nicht hervorgeht der Zerhauene, der Herr des Bösen, damit dein Mund sei für mich, damit dein Thun sei für mich. Ich bin der Set, der abgeschnitten den Aufruhr (15) und Sturm innerhalb des himmlischen Horizontes, gleichwie den Unheilstifter, deß Willen er war."

Hierauf folgt eine Schilderung aus der Bekämpfung des Âpap durch die Götter, welche Râ in seiner Barke begleiten, wahrscheinlich der Rest von einer ausführlicheren Darstellung dieses Kampfes und wol nur wegen des verwandten Gegenstandes dem Vorigen angeschlossen. Denn nun heißt es: „Ruf von Tum: Erhebt eure Angesichter, Krieger des Râ! Wehret ab den Unheilstifter (16) als die höchstgestellte Schutzwehr! — Ruf des Seb: Behauptet euch auf euren Sitzen innerhalb der Barke von Chepra! Ergreifet eure Wehr und (17) Waffen, strecket aus beide Hände an euren beiden Armen! — Ruf der Hat'hor: Ergreift eure Klingen! — Ruf der Nut: Herbei! schlagt zurück (18) diesen Verwüster, welcher kommt nach dem Gottesschrein deß, der da fährt als der Einzige, der Allherr, den Keiner verdrängt! — Ruf der Götter, welche sind in ihrem Neunerkreise (19): Durcheilen wir den Smaragdsee! kommen wir zahlreich, lobpreisen wir und schützen wir mächtig den Gottesschrein! Hervorgegangen ist der Götterkreis von Ihm (20), der gemacht hat alles Herrliche. — Gegeben sei ihm Lobpreis und es verkündige ihn euer Mund mit mir! — Ruf der Nut, um zu trösten diesen durch die, so da sind

unter den Göttern (21): Er geht hervor, er findet den Weg, er schafft sich Besitz unter den Göttern, und auszeichnen wird ihn vornehmlich Nut. — Aufstehet Seb, der Geehrteste aus den Neungöttern (23), um entgegenzueilen der ermatteten Hat'hor: Recht behalten hat Râ gegen den Âpap."

Einige erläuternde Bemerkungen sind hier nachzubringen. Z. 2 ist von einem Vater des Âpap die Rede. Wer dieser sei, ist nicht gesagt, auch findet sich sonst darüber keine Auskunft. — Z. 5 ist der Skorpion Hetet mit dem Deutezeichen einer Gottheit versehen, wird also ebenfalls als ein überirdisches Ungethüm angesehen worden sein. — Z. 9 wird ein Gott Rokas erwähnt, der nicht weiter bekannt ist; eine zweite Handschrift nennt statt dessen „die göttliche Finsterniß", eine dritte den ebenfalls unbekannten Gott Serem. Jedenfalls herrscht hier Verwirrung und vielleicht hat der Turiner Codex das Richtige, der den Ăker nennt. — Der gleich darauf angeführte höchste Gott des Schreibens ist T'hut, der wol als der Zaubermächtige zur Fesselung des Ungeheuers mitwirkt. — Wo Z. 13 eine Handschrift den Ăker erwähnt, steht in der andern Keker, was vielleicht nur verschrieben ist, möglicherweise aber wieder nur jener Verwirrung angehört. Der Ăker wird gleich unten behandelt werden. — Wenn wir (Z. 20) lesen: „Es verkündige ihn euer Mund mit mir", oder mit dem meinen, so sieht man, daß hier nicht mehr die Götter reden, sondern der Verstorbene zu ihnen. Er ist denn auch „Dieser", den Nut trösten, beruhigen, ermuthigen, dem sie angenehm sein will. — Der Schluß von Z. 21 und Z. 22 zeigt das Bruchstückliche dieses Theils, indem man gar nicht erfährt, weshalb Hat'hor so ermattet oder erschöpft ist und weshalb sie in den Götterkreis wieder hereingeführt werden muß. Man kann nur vermuthen, daß ihr verlängertes und unermüdetes Ankämpfen gegen das feindliche Ungethüm beides verursacht habe.

Da der Ăker nicht bedeutend genug ist, um einen besonderen Abschnitt ihm zu widmen, so möge er in der

Kürze hier besprochen werden, zumal er sowol zu Râ als zu Âpap eine bestimmte Stellung einnimmt. Die Pyramidentexte kennen ihn noch nicht und gleich dem Âpap kommt er erst im Todtenbuche vor. Die Deutezeichen für ihn wechseln, auch findet sich für den Namen die Pluralform „Akeru" und „Akeriu", die dann auf eine Mehrheit deutet, welche in dem Namen Ăker als Einheit zusammengefaßt sein wird. In unserm Kapitel Z. 13 hat er sein besonderes Deutezeichen, das sich in der späteren Zeit mehrfach findet. Es sind dies zwei Vordertheile von liegenden Löwen, von einander abgekehrt, aber im Nacken verbunden, gleichsam ein löwenhafter Janus, mit weit vorgestreckten Vorderpranken. Das einzelne Vordertheil dieser Art, hâ zu lesen, bedeutet „Anfang, das oder der Vorderste, Erste", und die Verdoppelung in jener Weise dürfte in Beziehung stehen zu der Bedeutung, die man dem Ăker beilegte. An derselben Stelle sind die Namen, welche andere Handschriften für ihn einstellen, sämtlich als göttlich bezeichnet. Dasselbe ist (64, 47. 48) der Fall, wo der Verstorbene sagt: „Ich bin geboren am gestrigen Tage und erzeugt haben mich die Ăkeru der Erde, die mich gelöset haben zu meiner Stunde"; wobei sich die letzten Worte auf Befreiung der Seele von dem Leichnam, die ersten auf deren Neugeburt im Jenseits beziehen, die Ăkeru aber ausdrücklich als der Erde angehörig genannt werden. Auch da (94, 5), wo es heißt: „Zurücktreibt Ăker die Gesellen des Set", wo derselbe also die feindlichen Mächte von dem Verstorbenen abhält, ist er einmal als Gott, einmal mit seinem Doppellöwen bezeichnet. Das Deutezeichen der Schlange aber findet sich (108, 13), wo der Verstorbene sagt: „Gekommen bin ich, mitgenommen habe ich die Ăkeriu des Râ", welche hier als Mithelfer bei der Besiegung des Âpap, die den Hauptinhalt des Kapitels ausmacht, erwähnt werden. In einer übrigens ganz gleichlautenden Stelle (149, 28) steht in zehn Handschriften Ăkeru, in dreien Ăker, immer aber von dem

Zeichen der Gottheit begleitet. Auch da hatte der Verstorbene (149, 21) bereits gesagt, er „rette den Râ vor dem Âpap". Wo er dann (153, 11) als Ăkeru nochmals erwähnt wird, hat er sein Doppellöwenzeichen. Nach alle dem wird der Ăker als eine Schlangengottheit zu betrachten sein, welche dem Râ verbündet ist und dem Âpap entgegengesetzt wirkt. Was man sich unter ihm vorstellte, wird erst aus der Bedeutung des Âpap zu schließen sein.

Um diese zu ermitteln, sind jedoch die sonstigen Aussagen des Todtenbuches über diesen Feind des Râ in Betracht zu ziehen.

Das 72. Kapitel bezieht sich auf ein wächsernes Bild des Âpap und wurde wahrscheinlich unter dessen Vernichtung im Namen des Verstorbenen gesprochen, welcher demnach (7, 1—3) als der Sprechende eingeführt wird: „Ah, der Einzige in Wachs, der da ergreift, wegholt als Raub und lebt von den Hingesunkenen! Nicht hinsinke ich dir, nicht verfalle ich dir, nicht tritt ein dein Gifterguß in meine Glieder. Meine Glieder sind des Tum, sind nimmer Kinder des Verfalls, keinen Eintritt findet dein Morden in diese meine Glieder". Da der Brauch mit dem Wachsbilde ohne Zweifel bei der Bestattung und vor der Mumie vollzogen wurde, indem er sonst keinen Sinn gehabt hätte, so können die Hingesunkenen, Verfallenden, von denen Âpap lebt und in deren Glieder sein Gifterguß tritt, nur die Leichen sein, die nicht vor ihm durch die Einbalsamirung geschützt sind. Diese macht es möglich, daß der Verstorbene im Jenseits die Natur des Tum erhielt, und nun waren seine Glieder Glieder des Tum, seine Leiche als Mumie dem Vergehn durch das Morden des Âpap entnommen. — Bei der Ankunft vor der Unterwelt, zu welcher das Schiff der Seelen den Verstorbenen hineinfahren muß, wendet dieser sich zuerst an den Schiffsoberen und sagt dabei (99, 4—7) unter Anderem: „Ich komme um zu schauen den Usiri. Ah, Herr des Takelzeuges, Machthaber

der Herzerleichterung, ah, Herr des Sturmes, Führer des Schiffsvolkes angesichts der Anhöhe des Âpap! . . . Ah, Hüter des geheimnißvollen Fahrzeuges, Hüter des Âpap!" Hiernach bedroht also der Riesenwurm auch die in die Unterwelt Einfahrenden, aber der Schiffsführer ist Meister seines Ansturmes und Hüter des Schiffes gegen ihn, weil Hüter des Âpap. — Als später der Verstorbene in die Barke des Râ einsteigt, sagt er (100, 5): „Abgewehrt habe ich den Âpap, abgewandt sein Vorschreiten"; denn (127, 5): „Zurückgehalten hat er die Bosheit des Âpap, niedergehauen hat er seine Verderblichkeit". Weiter ist (130, 22. 23) zu lesen: „Eine eiserne Umfassung in der Unterwelt zeigt ihm die Gräßlichkeit des Âpap" . . . denn „befreit hat er Râ vom Âpap jeglichen Tag"; und wenn es (134, 5) von dem Sonnengotte heißt: Gefället hat er den Âpap durch die Kinder des Seb" — was an das Schlußstück des 39. Kapitels erinnert — so fügt eine sehr gute Handschrift auch hier hinzu: „jeglichen Tag". — Tiefer in der Unterwelt muß der Verstorbene sieben Häuser des Usiri durchschreiten, und in dem fünften heißt es (147, 33. 34): „Der Name des Thürhüters ist «Lebend von Gewürm», der Name des Wächters «Feuerhitze», der Name des Anmelders «Bergen das Angesicht ist Zeitverlust»" und dann spricht unter Anderem (35 f.) der Eintretende: „Abwehre ich den Âpap". — Angelangt endlich in Aälu, sagt im dritten Bezirke desselben der Verstorbene (149, 20. 21): „Befehl gethan wird euch; es spricht der Usiri der Ewigkeit: Ich bin die Rothe (Krone nehml.), welche ist auf der Stirne des Strahlenden, der da Leben giebt der Erde und den Menschen durch den Feuerathem seines Mundes, und rettet Râ von Âpap".

Fragen wir nun, ob und welche Naturerscheinung oder Naturkraft der Vorstellung dieses Ungeheuers zu Grunde lag. Vorauszusetzen ist eine solche, da auch der Gott, den dasselbe zerstörend angreifen will, in der Erscheinung und wolthätigen Wirkung der Sonne gedacht wurde. Man hat nun mit

großer Bestimmtheit angenommen, dieser Feind sei die Finsterniß, denn diese müsse ja jeden Morgen durch den Sonnengott oder auch für ihn überwunden werden, werde es auch. Dann aber müßte die nächtliche Finsterniß am Himmel und über der Erde von den Aegyptern als etwas Grauenhaftes und Schreckliches empfunden worden sein, was durchaus nicht der Fall war. Und wenn dieselbe ferner mit jedem Sonnenuntergange eintritt, so wäre ja der Âpap jeden Abend Sieger über Râ geworden. Davon findet sich nirgends die geringste Andeutung, es wäre auch der ägyptischen Anschauung von dem Sonnengotte durchaus zuwider gewesen. Keine der Aussagen des Todtenbuches über diesen Feind des Râ zeigt eine Spur von seiner Beziehung zur Finsterniß in diesem Sinne. Dagegen findet sich in einer der besten und wichtigsten Handschriften der 18. Dynastie (Pl.) zu dem 39. Kapitel eine Lesart, welche gerade das Entgegengesetzte bezeugt. Diese ist es, welche, wie schon angeführt wurde, Z. 9 sagt: „gefället hat ihn (den Âpap) die göttliche Finsterniß"; denn hinter dem Worte für Finsterniß steht das Zeichen für einen Gott. Obgleich dies nur in einer einzigen Handschrift vorkommt, so ist doch nicht denkbar, daß der ägyptische Schreiber von der Gottheit der Finsterniß den Âpap hätte siegreich niederschlagen lassen, wenn dieser selbst die Finsterniß gewesen wäre.

Erinnern wir uns aber, daß vom Âpap gesagt ist, er lebe von Gestorbenen, sein Gift könne in die Glieder treten, er sei der böse Feind, der die Glieder des Verstorbenen zerstören solle, der letztere komme nach dem Tode zuerst an das Gestade des Âpap, er erblicke in der Unterwelt hinter eiserner Schranke dessen Gräßlichkeit, er bekämpfe und überwinde ihn aber mit jedem Tagesanfange, so liegt es doch nahe, in dem wurmartigen Ungeheuer die Vorstellung von der Verwesung zu finden, welche jedem Aegypter so entsetzlich war und jeden noch nicht einbalsamirten Todten bedrohte. Unter dem heißen Himmelsstrich Aegyptens ergriff sie den Leichnam

sehr bald, jeder Sonnenaufgang konnte sie bringen, und er wurde ihr nur entrissen, wenn diejenigen Gewaltthätigkeiten an ihm geschahen, welche mit jeder Einbalsamirung verbunden waren; was darin ausgedrückt wird, daß Set, der gewaltthätige, den, der von Gestorbenen lebt, zwingen mußte, das Verschlungene wieder von sich zu geben.

Ist aber Âpap die Naturkraft der Verwesung, so fragt es sich, wie er denn versuchen konnte, sich an den Sonnengott zu machen? Darauf ist Folgendes zu sagen. Dem Aegypter war das Versinken der Sonne im Westen, gleichwie der Tod des Menschen, ein Eingehen in die Unterwelt, damit ein Sterben der Körperlichkeit, welche der Sonnengott bei seinem morgendlichen Aufgange, an dem „Berge seiner Geburtsstätte" sich anerschaffen hatte. Wie nun bei menschlichen Leichen die mit Sonnenuntergang eintretende Abkühlung der Nacht die Verwesung zurückhielt, so wurde dies auch auf Râ übertragen und so konnte ihm dort im Westen der Âpap noch nichts anhaben, obgleich auch dort im Westen eine „Anhöhe des Âpap" war, an welcher die Verstorbenen vorüber mußten, ohne daß sie jedoch von demselben behelligt wurden. Gegen Morgen muß sich der Feind dann zurückbegeben haben auf den Gipfel des „Berges des Geburtslandes" im Osten, was damit gesagt sein dürfte, daß er (nach Kap. 108, 4. 5) „infolge des Zeitablaufs sich umkehrt" oder zurückkehrt. Weil nun die wiederkehrende Tageswärme die Verwesung befördert, ja zum Ausbruch bringt, so erwartet Âpap dort die Wiederkehr des Râ, in der Hoffnung, den Leib des zur Todtenwelt schon Eingegangenen ergreifen, mit dem Schmutz seines Giftsamens durchdringen und zersetzen zu können. Versuchte er dies nun auch, wiewol vergeblich in seiner dummthierischen Weise gegen den in voller Herrlichkeit hervortretenden neugeborenen Leib des Râ, so traten doch schützend und abwehrend, kämpfend und siegend Götter und verklärte Menschenseelen sogleich dazwischen und bewahrten den Gott vor jedem Angriff und jeder Befleckung

durch seinen Feind. Daß dieser gefällt, zerhauen, in eiserne Umzingelung eingesperrt wird, welche wol in der unterweltlichen Westgegend lag, und daß er doch am nächsten Morgen mit frischen Kräften wieder am Platze war zu abermaligem Angriff, gehört dann zu den sagenhaften Räthseln und Widersprüchen. Umzubringen war er nicht, denn die Naturkraft der Verwesung kann nicht ausgerottet werden.

Ist diese Deutung des Âpap richtig, so erklärt sie auch das Wesen des Ăker oder der Ăkeru. Dies ist dann diejenige Macht, welche der sofortigen Verwesung widersteht.

2. Dämonen.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Aegypter des höheren Alterthums schon eine Vielzahl, um nicht zu sagen ein Reich, solcher übermenschlicher Wesen annahmen, die den Göttern entgegen waren, sich ihnen auch wol widersetzten, die deshalb als böse bezeichnet wurden, und die wir daher als Dämonen zu benennen berechtigt sind. Die Anhänger und Spießgesellen des Set, von denen die Sage berichtet, und die an den Götterkämpfen theilnahmen, können nur solche Wesen sein. Von einer beträchtlichen Menge derselben weiß eine große Inschrift in dem Hor-Tempel zu Edfu, welche Ed. Naville veröffentlicht, Brugsch übersetzt und erläutert hat.

Der Tempel zu Edfu, ist, wie er noch steht, in den Zeiten der Ptolemäer hergestellt worden. Es ist daher nicht vorauszusetzen, daß der ausführliche Mythos, dessen Kern sicherlich alt ist, so, wie die Inschrift ihn berichtet, genau seine ursprüngliche Gestalt behalten habe. Auch fehlt es nicht an Zeichen späterer Erweiterung, wie denn z. B. (13, 4) die sidonische Göttin Astarte vorkommt, die dem höheren ägyptischen Alterthume fremd ist. In nachstehendem Auszuge aus der Inschrift beschränken wir uns daher auf dasjenige, was wir glauben für alt halten zu dürfen, wovon wir uns nur einmal eine Ausnahme gestatten.

Râ, der hier, wahrscheinlich zu Ehren des Hor, in der

Regel Râ-Harmachu, auch wol nur Harmachu genannt wird, befindet sich am Anfange seines 363. Regierungsjahres in Nubien (Kens). Wie sein Name mit dem Königsringe umschlossen ist, so zeigt auch manches Andere, daß er als noch auf der Erde unter den Menschen wohnend und regierend gedacht ist. Zu jener Zeit nun stiften Widersacher eine Verschwörung gegen ihn an, und zwar hoch in Oberägypten im Gebiete von Tebu, das ist Edfu oder Apollinopolis magna, mit heiligem Namen Hut genannt. Denn als Râ mit seinem Gefolge nach dem Gau Teshor, in welchem jene Stadt lag, schifft und dort landet, sagt der Hor von Hut, der sich mit auf dem Schiffe befindet, zu ihm, er sehe Feinde, die sich verschwöreten gegen Râ, worauf dieser ihm den Auftrag ertheilt, dieselben niederzuschlagen. Hor fliegt in Gestalt einer geflügelten Sonnenscheibe aufwärts, stürmt gegen sie ein und blendet und betäubt sie dergestalt, daß sie sofort sich unter einander anfallen und zum Theil erschlagen. Die Ueberlebenden, in das Wasser flüchtend, verwandeln sich in Krokodile und Nilpferde, um so den Râ zu verschlingen. Hor und sein streitbares Gefolge mit ihren Waffen schlagen sie jedoch und tödten eine große Anzahl. Als die Uebrigen nordwärts fliehen, verfolgt sie Hor, Eisenlanze und Kette in der Hand, mit der Barke des Râ und dem bewaffneten Gefolge. Bald erblickt er sie im Südosten von Theben und bringt ihnen wieder eine große Niederlage bei. Entmuthigt fliehen sie weiter nach Norden.

Nach einem Tage fortgesetzter Verfolgung trifft Hor sie im Nordosten von Tentyra und bereitet ihnen abermals eine Niederlage, worauf sie in derselben Richtung weiter flüchten. Hor, ihnen nachsetzend, entdeckt sie erst nach vier Tagen unter dem Wasser bei der Stadt Hiben — östlich vom Nil, gegenüber von Hermopolis magna —, wo er ihrer Einhundertfünfundvierzig fängt und tödtet. Immer weiter nordwärts fliehen die Feinde in dem Wasser der Kanäle, erreichen den neunzehnten Gau bei der Stadt Pererher (Oxyrhynchus) und

verbünden sich hier mit der Genossenschaft des Set. Hor in der Barke des Râ mit diesem und dessen Götterbegleitung sucht sie zweimal vergebens. Endlich trifft er die Verbündeten auf der Sandwüste im Süden jener Stadt. Er und sein Gefolge greifen sie an, schlagen sie und Hor fängt dreihundertundachtzig Feinde, die er auf dem Vordertheile der Barke des Râ abschlachtet. Da tritt Set heraus mit gräßlichem wilden Fluchen. Hor aber bekämpft, besiegt ihn und führt ihn gefesselt vor Râ.

Nach dieser Besiegung des Set erscheint nun neben dem „Hor von Hut“ plötzlich auch „Hor der Sohn der Usit“ nebst seiner Mutter und ihnen wird Set ausgeliefert. Der Sohn der Usit haut ihm den Kopf ab, ebenso seinen Verbündeten, und schleppt dann jenen aus der Gränze seines Bezirks; Usit aber bittet Râ, für die Enthauptung des Set und seiner Bundesgenossen ihrem Sohne Hor die geflügelte Sonnenscheibe als Schutzwehr zu verleihen. Offenbar erfüllt Râ diese Bitte, obwol es nicht erzählt wird, denn gleich darauf erscheint in bildlicher Darstellung der Hor der Usit dem Hor von Hut gegenüber genau in dessen Gestalt und Ausrüstung. Der abgeschlachtete Set aber, als ein Gott unsterblich, nimmt die Gestalt einer brüllenden Schlange an und verkriecht sich in die Erde. Damit er nicht wieder herauskomme, läßt Râ den in eine Stange mit Sperberkopf verwandelten Sohn der Usit sich oben darüber stellen. Dann ist von dem Hor der Usit nicht weiter die Rede.

Der Hor von Hut aber, aufgefordert von Râ, setzt auf dessen Barke die Verfolgung der Feinde fort. Indeß gelingt ihm nur Einen von ihnen zu fangen und zu tödten, und erst nach sechs Tagen und Nächten erreicht er sie noch weiter nördlich im herakleopolitischen Gau. Als er nun in einem nochmaligen Kampfe einhundertundsechs Feinde ergriffen und erschlagen hat, thut ihm Râ zu wissen, die noch übrigen Gegner seien ostwärts bis an die Stadt Zal gezogen. Da

verläßt Hor die Barke des Râ, verwandelt sich in einen scharfklauigen Löwen mit Menschenantlitz, jagt den Feinden in die Berge nach, fängt ihrer Einhundertzweiundvierzig, „zerfleischt sie mit seinen Krallen und reißt ihnen die Zungen heraus, so daß ihr Blut die Höhen überströmt". Râ jedoch ruft ihn zurück, damit er auf das Meer hinausfahre und auch dort die in Krokodile und Nilpferde verwandelten Feinde niedermache. Da sie hierzu aber bei Nacht ausfahren, sehen sie nichts von ihnen, und erst als sie wieder nach Nubien gekommen sind, erblickt Hor die Feinde, die sich dort abermals gegen ihren Herrn verschwören. Nun nimmt er an der Spitze der Râ-Barke die Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe an und verwandelt die beiden Göttinnen des Südens und des Nordens in zwei Uräusschlangen an seinen Seiten, um die Feinde jetzt leiblich zu verbrennen. Da entfällt ihnen gänzlich der Muth, sie halten nicht länger Stand und sterben auf der Stelle. Hor aber kehrt zurück nach seinem Tempelorte, und seitdem wird das Bild der geflügelten Sonnenscheibe über alle Eingänge zu den heiligen Stätten gesetzt.

Die Inschrift läßt die beiden Götter Râ und Hor durchweg von T'hut begleiten, der unangekündigt plötzlich spricht, dessen Theilnahme an den Vorgängen sich indeß darauf beschränkt, daß er gewissen Handlungen, die aus ihnen hergeleitet werden, und den Orten, an denen sie stattgefunden, bezeichnende Namen beilegt, wodurch Benennungen und Bräuche erklärt werden sollen, die wol schon längst bestanden und mit dem Mythos in Verbindung gebracht worden waren. In die Handlung selbst greift er nirgends ein, überall bleibt er bloßer Zwischenredner, mit dem nur Râ in kurze Gespräche tritt. Ist er der Sage in ihrer ursprünglichen Gestalt fremd gewesen, so dürfte er doch schon früh in dieselbe hineingebracht sein, um jenen angeknüpften Erklärungen eine göttliche Beglaubigung zu geben.

Die Einführung des Usitsohnes Hor neben dem Hor von

Hut kann nicht dem höheren Alterthume angehören. Wir sahen früher, daß dieses den jugendlichen und den älteren Hor unterschied, aber doch nicht zu zwei verschiedenen Göttern machte, was erst später geschah. Hier aber treten gar Beide gleichzeitig nebeneinander auf. Erklärlich ist es, daß sich der Erzfeind Set dem Hor entgegenstellt und gemeinschaftliche Sache mit den Empörern macht, nachdem sie bis auf sein besonderes Gebiet, den oxyrhynchitischen Gau, von Hor und Râ verfolgt worden sind. Dort überwindet und bindet ihn noch der Hor von Hut, und ebenderselbe, der nach wie vor als der Kämpfende handelt, dürfte ihn nach der älteren Auffassung auch unschädlich gemacht haben. Später mochte man denken, der große Vertheidiger des Râ habe doch nicht in die Aufgabe des jugendlichen Vertheidigers seines Vaters Usiri einzugreifen, und da bereits beide zu verschiedenen Personen geworden waren, so ließ man sie unbedenklich nebeneinander auftreten und der Sohn der Usit mußte Set den Garaus machen. Die Selbstverwandelung des Set in die Brüllschlange und deren Hineinschlüpfen in die Erde mag schon alt gewesen sein. Um den Feind darunter festzubannen, hatte dann vielleicht Hor sein Götterscepter über ihm eingepflanzt. Daß aber der göttliche Sohn der Usit selber als ein Stock mit Sperberkopf in die die Erde gesteckt wird und so stecken bleibt, ist doch, um ihn für den Verfolg der Erzählung bei Seite zu schaffen, ein allzukindliches Mittel.

Mit allen vorhergehenden und nachfolgenden Kämpfen der Empörer, sowie mit ihrer ersten und ihrer letzten Verschwörung hatte Set übrigens nichts zu thun. Auch anderswo zeigt er sich nie als der Feind des Râ. Nur als der Kampf sich auf sein Gebiet zieht, finden seine Anhänger, findet er selbst Anlaß, wider seinen alten Hauptgegner Hor sich den Empörern zuzugesellen. Diese Letzteren sind anderer Natur und nicht göttlichen Ursprungs wie Set. Die bildlichen Darstellungen, welche den Text begleiten, stellen sich bald als

Menschen, bald als Krokodile und Nilpferde vor, es liegt auch nach der Erzählung in ihrer Willkür, welche leibliche Gestalt sie annehmen wollen, und wir haben sie daher als Dämonen anzusehen, die dem Râ feindlich, zugleich auch in einer Beziehung zu dem Menschen sind, und wol nur nach ihrer jedesmaligen Leiblichkeit getödtet und vernichtet werden können.

Die Fahrten des Râ und des Hor auf dem Nil, dem Kanale Meh, anderen Kanälen und zuletzt auf dem Meere, sodann die Kampfstätten, zu denen die beiden Götter sich begeben, bestätigen, daß Râ damals noch als auf der Erde wohnend und regierend gedacht ist.

Darin ist Dümichen beizustimmen, daß die letzte Rückfahrt der Götter nach Nubien auf das Rothe Meer zu verlegen ist, in dessen Nähe die Stadt Zal oder Zar zu suchen sein wird. Dasselbe liegt nicht nur von dem Schauplatze des letzt vorhergegangenen Kampfes, den herakleopolitischen Gau, genau im Osten, wohin die Worte des Râ weisen, es treffen auch nur dort Meer und Berghöhen so zusammen, wie die Erzählung es voraussetzt.

Die Löwengestalt mit Menschenantlitz, die Hor daselbst annimmt, erinnert übrigens an sein Bild, den Hu, wie es riesenhaft bei den großen Pyramiden heute noch zu sehen ist.

An einer früheren Stelle wurde bemerkt, daß dieser Mythos auch eine religionsgeschichtliche Bedeutung haben dürfte, und wenn anzunehmen ist, daß seine wesentlichen Grundzüge schon sehr alt sind, so giebt er in dieser Beziehung auch nähere Fingerzeige. Gar oft wird die Erinnerung an besondere Vorgänge bei der religiösen Fortentwickelung in derartige Göttersagen niedergelegt und als heilige Ueberlieferung dann auch in Zeiten festgehalten, welche von jener Bedeutung nichts mehr wissen und wol ganz andere Gedanken dahinter suchen. Vernehmen wir hier, daß Hor, der Lichtgott auch im geistigen Sinne, überhaupt als Vorkämpfer für Râ auftritt, so läßt sich daraus schließen, daß Râ zur Zeit der Hor-Verehrer als

höchster Gott ins Bewußtsein getreten sei und daß diese sich keineswegs ablehnend dagegen verhalten haben, vielmehr gerade bei ihnen die Anerkennung des höheren, dem Hor innig verbundenen Gottes befördert und, als es nöthig geworden, mit den Waffen des geistigen Lichtgottes vertheidigt worden sei. Und so fände sich hier eine Erinnerung aufbewahrt daran, daß geschichtlich Râ dem Hor nachfolgte und seine Anerkennung durch das Wesen des Letzteren vermittelt worden sei.

Ferner sehen wir, daß der Widerstand gegen Râ sich nicht bis in das eigentliche Unterägypten erstreckte, weshalb es dort eines Kampfes für ihn nicht bedurfte. Da stand also seine Oberherrschaft bereits fest, wie sich denn auch in Anu-Heliopolis sein ältestes Heiligthum befand. Treffen wir ihn nun zu Anfang unseres Mythos in Nubien, mithin in dem ersten und südlichsten Gau Oberägyptens, so ist damit gesagt, daß seine Verehrung bis dahin bereits durchgesetzt sei. Allein schon in dem angränzenden zweiten Gau Tes-Hor, wo sich das Hauptheiligthum des Hor befand, entspann sich eine Auflehnung gegen Râ, welche fortzündend weiterschritt bis zu den Gränzen Unterägyptens. Auf diesem ganzen Wege jedoch tritt Hor für ihn ein mit siegreicher Ueberlegenheit. Da der Mythos jene Widersetzlichkeit wesentlich auf feindselige Dämonen zurückführt, so wird deren blutige Hinschlachtung zwar das mythologische Gewand für geistige Kämpfe und Siege sein; vielleicht verbirgt sich darunter aber auch ein Andenken an wirklich vorgekommene Gewaltsamkeiten zur Ausbildung des Râ-Dienstes. Während sich im nubischen Gau die letzte Empörung gegen Ra vorbereitet, wird sie durch das bloße Erscheinen des Hor in seiner vollen Macht noch vor ihrem Ausbruche völlig vernichtet und die Oberherrschaft des Râ ist nun über ganz Aegypten festgestellt.

In der Erzählung, wie wir sie haben, tritt als Hauptperson, als allein handelnder Götterheld Hor in den Vorder-

grund. Nun entspricht es zwar der ruhigen Majestät des obwaltenden höchsten Gottes auch hier, Andere für sich handeln und streiten zu lassen, doch ist nicht zu vergessen, daß der Mythos in dieser Gestalt in einem Tempel des Hor zu dessen Verherrlichung aufgezeichnet wurde. Da nun Hor weder zur Vertheidigung des Usiri, noch für sich selbst, sondern nur für Râ allein kämpft, so dürfte der Mythos ursprünglich wol keine Beziehung zu einem Hor-Heiligthume gehabt haben, wie er selbst in seiner jetzigen Fassung kein unterägyptisches erwähnt.

Die Verlegung der Sage in die Zeit der Götterregierungen entspricht dem allgemeinen mythologischen Verfahren. Geschehen konnte sie aber erst, als Râ bereits die Bedeutung der Grundursache aller übrigen Götter erlangt hatte und seine Regierungszeit derjenigen der anderen Götter vorangestellt werden mußte.

Hier darf nun aber ein Kapitel des Todtenbuches nicht unberücksichtigt bleiben, in welchem (134, 3—9) geschrieben steht: „Preis dir, der da inmitten seines Gottesschreines aufglänzt mit Glänzen, aufstrahlet mit Strahlung; den da nennet der Lobpreis von Millionen den Liebevollen, welcher Sorge trägt für die vernunftbegabten Menschen; Chepra in seiner Barke, der da fället den Âpap durch die Kinder des Seb! Sie fällen die Feinde des Usiri N. N., sie zerscheitern, die da widerstehen der Barke des Râ. Es zerschmettert Hor eure Häupter am Himmel als Vögel, eure Hintertheile in Thieren auf dem Erdboden oder als Fische. Alle Feinde, alle Bösen, die da widerstehen dem Usiri N. N., so er geht zum Himmel, herauskommt von der Erde, — gehen sie auf dem Wasser, fahren sie auf zu den leuchtenden Gestirnen: es enthauptet sie T'hut."

Zunächst nur die Bemerkung, daß Chepra hier ein Name des Râ, und daß Usiri, wie schon die Ersetzung des Namens durch N. N. anzeigt, der Verstorbene ist, welcher soeben die Barke des Râ betritt. Dann aber finden wir auch in diesem

Stücke dämonische Wesen, welche sich dem Râ widersetzen, welche verschiedene Gestalten annehmen können als Vögel, Land- und Wasserthiere, und wenn auch hier zunächst Hor als Sieger über dieselben, dann auch T'hut als Vertheidiger des Verstorbenen erwähnt wird, so möchte man darin wol eine Anspielung auf den vorhin mitgetheilten Mythos sehen, welche dann auch darthun würde, daß derselbe im Wesentlichen beträchtlich älter sei als die ptolemäische Zeit.

Der Schluß einer Nachschrift zu diesem Kapitel (134, 19) sagt: „Das ist die Niedermetzelung der Feinde des Râ, wie sie geschieht von Rechts wegen unzählige Mal". Der erste Theil dieser Aussage bestätigt nur, daß jene dämonischen Wesen eben Gegner des Râ sind und nur insofern Gegner des Verstorbenen, als dieser an dem himmlischen Tageslauf des Râ in dessen Barke Theil nimmt. Die letzten Worte aber zeigen, daß noch immer dergleichen feindliche Dämonen vorhanden sind, und daß Hor und wol auch T'hut dieselben noch täglich zu bekämpfen haben, sie aber auch immerdar überwinden.

---

3. Menschliche Feinde.

Das Ende von Râ's Regierungszeit unter den Menschen auf Erden berichtet der Mythos in dem Kuhzimmer des Setigrabes, dessen schon verschiedentlich gedacht wurde. Er zeigt, wie ein empörerischer Abfall der Menschen von Râ sowol deren Vernichtung, als auch die Entfernung des Gottes von der Erde zur Folge hatte. Auch in ihm finden sich Erweiterungen mit unverkennbaren Spuren späterer, doch immer noch bis zu der 19. Dynastie zurückgehender Einschaltung. In der Mittheilung des an sich zusammenhängenden Berichts übergehen wir sie, da sie nichts von mythologischer Wichtigkeit enthalten. Abgesehen von ihnen, bezeugen Inhalt, Erzählungsweise und Sprache das hohe Alter der Ueberlieferung, welche der Wandinschrift zu Grunde gelegen hat.

Die vollständigen Inschriften dieses Kuhzimmers sind von Naville, später auch von v. Bergmann veröffentlicht. Uebersetzt haben sie Brugsch, theilweise auch Naville und Lauth. Einzelne Stellen sind zerstört. Dieselbe Inschrift hat sich, freilich noch zerstörter, in dem Grabe des Königs Ramessu III. gefunden und ist gleichfalls von Naville bekannt gemacht. Hier und da dient sie zur Ergänzung und Berichtigung der älteren. Indes bleiben immer noch einzelne Lücken, deren Inhalt sich jedoch aus dem Zusammenhange vermuthen läßt. Hiernach sind sie in der nachstehenden Uebersetzung, die sich auf so bedeutende Vorgänger stützen konnte, durch das Eingeklammerte ergänzt worden. Nur den Anfang müssen wir unbestimmt lassen.

„... erhub sich der Gott, der da selber ward. Seitdem er war im Königthum, waren Menschen und Götter zusammen einig. Da wurden von den Menschen Worte dagegen geredet, damals, als Se. Majestät — er lebe gesund und stark! — war im Greisenalter, sein Gebein von Silber, sein Fleisch von Gold, sein Haar von ächtem Lasurstein. Es wurden von Sr. Majestät aber wahrgenommen die Worte (geredet) von den Menschen. Da sprach Se. Majestät — er lebe gesund und stark! – zu Etlichen in seinem Gefolge: Beruft alsbald mir vor mein Auge den Schu, Tefnut, Seb und Nut samt den Vätern und Müttern, die da waren mit mir, als ich noch war im Himmelsocean; zugleich mit dem Gotte Nu, und er bringe seine hohe Genossenschaft mit sich. «Bringe sie unmerklich, nicht sollen es sehen die Menschen, nicht entfallen soll ihnen das Herz. Komm du mit ihnen nach dem Tempelpalast, daß sie sagen ihre schließlichen Meinungen». Ich begebe mich vom Himmelsocean nach dem Orte, daß ich da sei, wo mir herbeigebracht werden die Götter.

(Da kamen zu Sr. Majestät und beteten an) „jene Götter je auf seinen beiden Seiten, indem sie berührten mit der Stirn die Erde vor Sr. Majestät, auf daß er rede seine Worte vor

dem Vater der ältesten Götter, der Schöpfer der Menschen und König der Wissenden. Und sie sprachen vor Sr. Majestät: Sprich nach uns zu, damit wir es hören! Da sprach Râ zu Nu: Aeltester Gott, aus dem ich geworden, und ihr Urgötter, bedenket! die Menschen, geworden aus meinem Auge, sprechen Worte wider mich. Saget mir, was ihr thut dagegen. Ich dachte, ich warte und nicht vertilge ich sie bis ich gehört habe, was ihr saget darüber. Da sprach die Majestät des Nu: Mein Sohn Râ, größerer Gott, denn der ihn gemacht, erhabenerer, denn der ihn gebildet; fest steht dein Thron und groß ist die Angst vor dir, daß dein Auge sei auf den Verschwörern wider dich. – Und es sprach die Majestät des Râ: Bedenket, sie sind geflohen auf das Gebirge und ihre Herzen ängstigen sich vor meinem Reden über sie. — Da sprachen sie vor Sr. Majestät: Lasse hingehen dein Auge; das erschlage dir sie, die sich verschwören zu Schandthaten. Kein Auge kommt ihm zuvor, daß es dir sie erschlage. Niedersteige es als Hat'hor.

„Es ging demnach die Göttin und tödtete die Menschen auf dem Gebirge. Da sprach die Majestät dieses Gottes: Komm in Frieden, Hat'hor! Das Thun (meines Auges) trennt mich von ihm. Sprach diese Göttin: Bei deinem Leben! habe ich Gewalt gethan an den Menschen, so war es süß für mein Herz. — Da sprach die Majestät des Râ: Ich habe die Gewalt gethan an ihnen (und gerecht war) ihre Vernichtung."

Soweit von Z. 1—15. Nach verschiedenen Einschaltungen schließen sich an das Vorstehende Z. 27—31, darnach Z. 40—43, wieder an, wie wir sie folgen lassen.

„Und es sprach die Majestät des Râ: Bei meinem Leben! Mein Herz ist es müde, zu sein mit ihnen. Ich tödtete sie, als ob ich nichts wäre; nicht war es eine Vernichtung nach Länge meines Armes. — Da sprachen die Götter, welche waren in seinem Gefolge: Nicht zieh' dich zurück ob deiner Ermüdung! Du bist so mächtig, wie dir beliebt. – Sprach

die Majestät dieses Gottes zur Majestät des Nu: Mein Fleisch hat abgenommen zum ersten Mal, und nicht komme ich, damit mich ein anderer erreiche. — Da sprach die Majestät des Nu: Sohn Schu, dein Auge sei für den Vater (Râ Vertreter auf Erden) bei seinen Erzeugungen, und die Tochter Nut gebe sich (ihm zur Trägerin bis an Himmelshöhe). — Sprach Nut: Wie soll das denn sein, mein Vater Nu? Und anrief Nut, daß (dazu ihr die Gestalt gebe die Majestät des) Nu. Da ward Nut (zu einer himmelhohen Kuh und erhoben ward) durch sie die Majestät des Râ auf ihrem Rücken . . ."

„Es gerieth aber Nut in Erzittern von der Höhe. Da sprach die Majestät des Râ: Mein Sohn Schu, stelle dich unter die Tochter Nut, stelle sie auf deinen Kopf und stütze du sie."

Zu Anfang des vorletzten Absatzes äußert Râ seine Unzufriedenheit über die Abnahme seiner Kräfte, um deretwillen er die abtrünnigen Menschen durch die Göttin habe umbringen lassen, als ob er selbst gar nicht mehr in Betracht käme; die Vernichtung geschah nicht durch seine weitreichende Macht. Er fühlt sich zum ersten Male geschwächt, und will nicht dahin kommen, daß ein Anderer an ihn gelange, dem er bei zunehmender Schwäche dann nicht widerstehen könne, wenn er ihm nicht entrückt werde. Die Worte des Nu: „Sohn Schu, dein Auge" u. s. w. können auch übersetzt werden: „dein Thun" oder „dein Wirken", wornach dann der Gott des Luftkreises als Vermittler der Erzeugungen des Sonnengottes auf Erden, wenn dieser sich nach dem Himmel entfernt hätte, zu denken wäre. Doch wird die erstere Auffassung nach dem, was in dem Abschnitte über Schu bemerkt ist, vorzuziehen sein. — Die Stellung, welche in dem Absatz dem Schu gegeben wird, ist uns bereits bekannt. Das riesenhafte Bild der Nut als Kuh, natürlich in dieser Darstellung ebenso sinnbildlich gemeint wie in der Erzählung, steht an der Wand des Grabgemaches, das davon seinen Namen erhalten, ist mit Beischriften versehen,

auch noch besonders erklärt und zeigt, was an den zerstörten Stellen der Inschrift (30. 31) etwa enthalten gewesen sein müsse.

Werfen wir noch einen Blick auf das Mitgetheilte im Ganzen. Der dramatisch gehaltene Bericht ist klar. Râ, noch auf der Erde wohnend und regierend, nimmt wahr, daß die Menschen von ihm abgefallen sind und sich zu einer Empörung verbünden. Er entbietet die älteren Götter vor sich, um ihren Rath zu hören. Auf ihren Ausspruch läßt er mit seinem Sonnenauge die Göttin Hat'hor ausgehen, um die Menschen, welche sich in Vorahnung ihrer Bestrafung auf die Berge geflüchtet haben, umzubringen, was sie mit freudigem Behagen vollzieht. Ihm aber hat die Erfahrung an dem frevelhaften Geschlechte das Wohnen auf Erden verleidet und seine Leiblichkeit geschwächt, zumal er überhaupt gealtert ist. Darum wird auf Anlaß des Nu die Nut in eine himmelhohe Kuh verwandelt, welche, wie das Bild zeigt, den Râ in seiner Barke auf ihren Nacken genommen hat und trägt. Damit sie bei ihrer ungeheuren Höhe nicht ins Wanken gerathe, muß Schu mit Kopf und Händen sie stützen.

Sofern sich nun außerdem in dem Texte Angaben finden, welche gewisse Ortsbedeutungen, Namen und Gebräuche erklären sollen, dürfen dieselben auch hier dem ursprünglichen Mythos kaum angehört haben. Das längere Stück von Z. 14—27 ist im Uebrigen auch dunkel. Der Text läßt es ungewiß, ob darin noch von Hat'hor oder von der Göttin Sechet die Rede ist, wenn er sagt, sie sei im Umlauf der Nächte auf das Blut der Menschen getreten. Râ läßt dann von diesem Blute mit geschroteten Alraunen und Gerste gemischt 7000 Krüge von Getränk bereiten und dasselbe ausgießen, so daß alle Felder von dieser Flüssigkeit bedeckt waren. Darin berauscht sich die Göttin und bemerkt die Menschen nicht mehr, und Râ ruft sie zurück. Sollte das nicht vielleicht eine sagenhaft mythische Erklärung der ersten Nilüberschwemmung sein? Da Sechet die Göttin der Sonnenhitze ist, so wäre es ganz

erklärlich, daß diese sich in der Ueberfluthung berauscht und sie wegtrinkt. Zugleich dient das Letztere auch dazu, die Göttin von der Tödtung derjenigen Menschen zurückzuhalten, welche Râ gerettet wissen will. Denn schon im Verlauf dieses Berichts hat er (20. 21) gesagt, diese wolle er behüten. Von denselben wird aber (32 ff.) erzählt, als sie Râ auf dem Rücken der Kuh gesehen, hätten sie ihm versprochen, seine Feinde, die sich wider ihn verschwören würden, zu vertilgen, wozu sie sich auch in Waffen bereit gezeigt. Da habe Râ gesagt: „Eure Sünden liegen hinter euch. Die Schlachtopfer wenden das Hinschlachten"; — nehmlich um ihrer Opfer willen sollen sie verschont werden. So werden diese also der Anfang eines neuen Menschengeschlechts nach der Vertilgung des alten.

Fassen wir dies mit dem Vorigen zusammen, so wird man doch wol nicht leugnen können, daß sich darin hinlängliche Aehnlichkeiten mit der biblischen Fluthgeschichte vorfinden, um in ihnen zerstreute Reste einer gemeinsamen Ueberlieferung zu erkennen. Auch unser Mythos sagt von einem widergöttlich gewordenen ersten Menschengeschlechte, von dem Beschluß der Gottheit, es zu vernichten, von der Ausführung des Beschlusses, von einer großen Ueberschwemmung, von der Erhaltung einiger Treugebliebenen als Anfang eines neuen Geschlechts, von einem sich daran knüpfenden Opfer, wobei die Gottheit der menschlichen Sündigkeit gedenkt, um der Opfer willen aber die Menschen nicht wieder umbringen will. Es ist nur natürlich, daß eine Ueberlieferung aus so ferner Vorzeit sich allmählich in die Mythologie, die Weltanschauung, die Landesnatur der Aegypter hineinbildete. So war sicherlich ihre Vertrautheit mit den jährlichen und in ihren Folgen so wolthätigen Nilüberschwemmungen der Grund, daß ihnen die Vorstellung einer verderblichen, alles ersäufenden Weltfluth verloren ging, obwol sich eine Verbindung zwischen dem Untergang der alten Menschheit und einer Landüberfluthung von besonderer Art in ihrer Erinnerung erhielt.

Fortentwickelung der Vorstellung von Râ.

Tieferes Forschen und Nachsinnen über die höchste Gottheit, sofern sie in Râ angeschaut wurde, konnte nicht ausbleiben. Ein mächtiger Fortschritt war schon damit gethan, daß man sein allmorgendliches Werden zu dem Gedanken erweiterte, sein Dasein überhaupt sei durch ihn selbst geworden. Man sieht, wie alt der Gedanke der spinozistischen causa sui ist. Aber schon dies und alle ferner sich daraus ergebenden Gedanken konnten in Vorstellung und Ausdruck, die einander innigst bedingen, die mythologische Gestalt nicht abstreifen.

Von Bedeutung für diese Entwickelung ist der Schluß der Inschriften des Kuhzimmers, den wir auch deshalb hier zunächst betrachten, da wir von den ältesten Theilen derselben soeben herkommen. Eine Vergleichung dieses Schlusses mit den letzteren zeigt, daß er ihnen an Alter bedeutend nachsteht, obgleich er nun in dem Setigrabe in einer Folge mit ihnen aufgezeichnet ist. Ob sein Inhalt älter ist als etwa die achtzehnte Dynastie, läßt sich nicht sagen. Aus einem beträchtlichen Zeitraum, der ihr unmittelbar vorangegangen, fehlen uns die Urkunden zur Nachweisung des allmählichen Fortschrittes. Vom Ausgange des zwölften Königshauses scheinen innere Streitigkeiten, wahrscheinlich auch in den regierenden Familien selbst, bis zur Erhebung der Hyksoskönige geherrscht und das Reich verwirrt zu haben; dann folgte die Unterdrückung durch die Nomadenkönige, welche mindestens drittehalb Jahrhunderte währte. Solche Zeiten mußten die Gemüther der Sinnenden und Nachdenkenden immer mehr von der äußeren Welt abziehen, in sich zurückführen und namentlich innerhalb der Priesterschaften zum stillen Forschen über göttliche Dinge veranlassen. Manche Kapitel des Todtenbuches mögen daraus hervorgegangen sein, die doch wol den Gedankenkreis desselben kaum überschritten. Die eigentlichen Ergebnisse jener stillen Arbeit traten dann erst in den innerlich

geordneten Zeiten der ruhmvoll aufstrebenden achtzehnten und neunzehnten Dynastie hervor. Dahin ist auch der erwähnte Schluß der Inschrift aus dem Setigrabe zu rechnen, welche freilich erst der Zeit von Ramessu II., also der neunzehnten Dynastie angehört.

Dieser Schluß theilt sich in drei Stücke, eine dem Râ in den Mund gelegte Selbstaussage, dann ein Gebet, zuletzt ein ritualer Anhang, der aber größtentheils zerstört ist. Das erste Stück (84—89), in welchem der eingangs genannte „Großkönig" Râ ist, und dessen Lücken wir in Klammern zu ergänzen suchen, sagt:

„Umarmt ward Nu von dem Großkönige selber, der da sprach zu den Göttern, welche beide hervorgingen im Osten des Himmels: Gebet Ehre dem großen Gotte, aus dem ich entstanden! Ich machte den Himmel, gründete (die Erde und rief hervor die Urgötter), mit denen ich zusammen war. Die unendliche Zeit ist Gebärerin der Verjüngung und Zaubermacht; es ist meine Seele größer denn sie; ist die Seele des Schu und des Chnum, ist die Seele der unendlichen Zeit und des Verstandes, ist die Seele der Finsterniß und Nacht, ist die Seele des Himmelsoceans und Tages, ist die Seele des Usiri und der Seele von Tattu, ist die Seele der Sebak und der Krokodile, ist die Seele jedes Gottes in den Schlangen, ist die Seele des Âpap nach Seele und Leib der Wendung, ist die Seele der Sonne über die ganze Welt hin. — Spricht Einer was, daß es sich schaffe seinen Schutz durch Zaubermacht, so bin ich diese Zaubermacht, die da rein ist in meinem Munde und dem Leibe des Râ. Die Götter sind beide geschieden von mir. Ich bin Râ, der lichtstrahlende, und sprichst du, du gehest am Abend oder im Morgenlicht, daß du schlagest die beiden Feinde der Sachen des Râ, so bin ich, deß Seele Zaubermacht."

Zunächst einige Bemerkungen hierzu. Der „Großkönig" (Ati) kann nicht der verstorbene König Seti I. sein. Denn obgleich derselbe, wie auch andere Verstorbene, zuletzt als theil-

haftig der Natur des Râ betrachtet sein muß, so werden doch erstens in dem Nachfolgenden Dinge von dem Redenden ausgesagt, die nur der ursprüngliche Gott von sich aussagen konnte, aber Keiner, der erst später seiner theilhaftig geworden. Zweitens ist von dem Könige Seti in den ganzen Inschriften des Kuhzimmers nicht die Rede, nicht einmal andeutungsweise. Dagegen ist drittens der Name des Gottes Râ mehrmals (Z. 19. 21) mit dem Königsringe eingefaßt und derselbe dabei als „König von Ober- und Unterägypten" bezeichnet. Er muß also auch hier der Großkönig sein. Stand es nun anderweit fest, daß Râ von dem Nu ausgegangen, so kann hier seine Umarmung desselben nur sagen, daß er zu ihm sich wieder zurückgewendet, daß er dessen Wesen in sich aufgenommen; wodurch sich das Bewußtsein ausspricht, daß seine Vorstellung als des höchsten Gottes und einheitlichen Grundes aller anderen Götterwesen die entsprechende Nachwirkung war von der gleichen Vorstellung jenes ältesten Gottes und insofern eine Rückkehr zu derselben. — Von den beiden Göttern im Osten des Himmels wird unten gehandelt werden.

Nach den Worten „die unendliche Zeit ist Gebärerin von" . . . hat der Seti-Text einige halbzerstörte Worte, die man als „Jahr und unendliche Zeit" gelesen hatte. Der Ramessu-Text zeigt dagegen in seiner letzten Zeile (66), daß sie renpetu hekau geheißen. Da nun hekau „das bestimmende, das als Macht wirkende Wort, die Zaubermacht" bedeutet, so bezeichnet die Pluralform (u) den Gemeinbegriff, und ein Gleiches ist daher für das vorhergehende renpetu anzunehmen, das mithin nicht „die Jahre" heißen kann, sondern das aussagen muß, was allen Jahren gemein ist, und dies wäre die Verjüngung, die immer wiederkehrende Erneuerung, wodurch es sehr wahrscheinlich wird, daß bei dem Worte das übliche Deutezeichen des Kindes nur weggelassen ist, wie dergleichen bei Inschriften sehr häufig geschah. Der Ramessu-Text schließt leider mit dem Worte hekau, und in dem Seti-Text folgt ihm

eine zerstörte Zeichengruppe; ob sie noch zu dem Vorhergehenden gehört habe oder zu dem Nachfolgenden, bleibt ungewiß; wir vermuthen jedoch das Letztere, so daß das Nachfolgende „ist meine Seele" davon abhängig gewesen und der Satztheil: „größer ist sie denn sie", nehmlich als die unendliche Zeit, eine bedingte Selbständigkeit gehabt. Dies würde auch das sonst überflüssige persönliche Fürwort (su) erklären.

Um nun diese ganze Aussage des Râ richtig zu verstehen, ist hinzuzunehmen, daß er in dem zweiten Theile dieses Stücks sich selbst, und am Schlusse seine Seele, die Zaubermacht, die wirkende Macht des gesprochenen Wortes nennt; vorher aber schon sagt, seine Seele sei die Seele der unendlichen Zeit. Die letztere gebiert aber nur die stetige Erneuerung oder Verjüngung und die Zaubermacht, welche sie hervorbringt, ist aber nicht die erste Ursache derselben, diese vielmehr ist Râ oder seine Seele, darum ist diese auch größer, älter als die unendliche Zeit, welche jene nur vermittelt. Unter der Seele des Sonnengottes aber dachte man sich nach Analogie der Menschenseele sein unsichtbares Wesen als lebendige Kraft. Und diese erweist sich gleichsam als Weltseele in alle den nachfolgend genannten Besonderungen.

So nennt er sich zuerst die Seele des Schu, also des Gottes, der Himmel und Erde als Luftkreis auseinander hält; und des Chnum, des Gottes der Weltgestaltung, wie wir später sehen werden. (Im Grundtext folgt hierauf ein unverkennbarer Schreibfehler, indem Z. 85 mit den Worten bă pu, „die Seele nehmlich", oder „ist die Seele", schließt und Z. 86 mit denselben Worten nochmals beginnt. Die Verwirrung fängt schon bei der ersten Schreibung dieser Worte an, indem hier das Deutezeichen der Gottheit, das hinter Chnum stehen sollte, hinter bă gesetzt ist.) In der folgenden Aussage nennt Râ seine Seele zunächst „die Seele der unendlichen Zeit", der Zeit, die gewesen, die jetzt ist und noch sein wird; dann folgt ein Zeichen, das — nach v. Bergmann — die Hieroglyphe

für hes in der Mitte zweier verzierter gegeneinander gebogener Palmzweige zeigt und das weibliche t hinter sich hat. Es kann in dieser Gestalt nicht wol das einigermaßen ähnliche Zeichen sein, in dessen Mitte ein knieender Mann die beiden Zweige in Händen hält und das ebenfalls die „unendliche Zeit“ bedeutet; mehr erinnert es an das Zeichen, welches ârk oder auch seh gelesen wird und „Verstand, Gedanke, Weisheit“ u. s. w. bedeutet; und es so aufzufassen darf wol die vorherige Verbindung der unendlichen Zeit mit der Zaubermacht bewegen, da in dem wirkenden Machtworte sich eben das verständige Denken ausspricht.

Ein Fortschritt von dem mehr Innergöttlichen heraus ist es, wenn nun gesagt wird, die Seele des Râ sei auch in der Finsterniß und der Nacht die anwesende, sogleich aber in gleichlaufendem Gegensatz hinzugefügt wird, sie sei dies auch im klaren Himmelsocean und im Tage. Weiter aber ist sie auch die Seele der Götter des Todes, des Schreckens und der Gefahren, selbst des Urfeindes Âpap — von dessen täglicher Wendung gegen Râ nach Absicht und Körpergestalt wir gehört haben – somit alles Grauenhaften, das jener Urfinsterniß sich anschließt. Aber sie ist auch die Seele deß, der diesem Zustande ein Ende gemacht, die Seele der Lichterscheinung des Râ als Sonne über der Erde bis an ihre äußersten Gränzen. – Klingt das zum Theil nicht fast wie ein verworrenes Echo von Genesis 1, 1—5?

Daß damit etwas Großes und selbst Machtwirkendes ausgesagt sein solle, zeigen die ferneren Worte, die nicht mehr an die beiden Götter gerichtet sind, sondern allgemeinhin sprechen. Es wird der Fall gesetzt, daß Jemand etwas (nicht „dieses“, denn an der zerstörten Stelle ist das che, dem vielleicht auch noch ein t folgte und das „ein Ding, eine Sache, etwas“ bedeutet, noch ganz wol zu sehen), daß Jemand etwas spreche, das er sich mache zu seinem Schutzmittel oder Talisman durch Zaubermacht. Da nennt nun Râ sich selbst die

darin wirkende Macht. Er ist die Zaubermacht, und zwar die reine, die nur Gutes bewirkt, im Gegensatze zu der unreinen, die das Böse herbeiführt. Und rein ist sie sowol in seinem Munde, nehmlich als Wort, wie auch in seinem Sonnenleibe, sofern er sie wirksam macht und bethätigt. Darum sind auch, nachdem er jene großen Aussprüche gethan, die beiden Gottheiten vor ihm hinweggeschieden, und er erhebt sich als der lichtstrahlende. Zuletzt wendet er sich an jeden, der sich entschlossen, als sein Verbundener die beiden Gegner zu bekämpfen, und verheißt ihm den Beistand seiner zaubermächtigen Seele.

Auf jene Reden des Râ folgt (89—92) folgendes Gebet:

„Ah, Herr der unendlichen Zeit, Schöpfer der Ewigkeit, welcher abhält den Fall der Götter und zu welchem ist eingegangen Râ; Herr seiner Gottheit, König des Geschaffenen, geschaffen für ihn; den da lieben die Väter der Götter, auf deß Haupte die reine Zaubermacht; Erschaffer der Fürstin, so dich stützt auf deiner Südseite, Erschaffer der Göttin, deren Antlitz bei ihrem Herzen, der Schlange, die da stehet auf ihrem Schwanze, ihr Auge auf ihrem Bauch, ihren Schwanz auf der Erde, welcher giebt T'hut die Ehre, auf welcher ruhet der Himmel, welcher zustrecket Schu seine beiden Hände: — schütze du mich vor jenen beiden großen Göttern, die da weilen im Osten des Himmels, Wächter des Himmels, Wächter der Erde, Hüter der Geheimnisse! Sprich zu ihnen: Groß ist er, der hervorgeht, daß er schaue den Nu."

In den hinzugefügten rituellen Erklärungen, die leider größtentheils zerstört sind, wird gesagt, man solle sich an gewissen Monatstagen reinigen, gleichwie dies von früher her üblich gewesen, und „wer dieses Kapitel spricht, wird leben in der Unterwelt und höher geehrt sein, denn zuvor auf Erden". So auch die, „welche sprechen: Es sind deine Namen unendliche Zeit und Ewigkeit". Da dieses auf den Anfang des Gebetes zurückweist, so kann unter „diesem Kapitel" auch

nur eben das Gebet zu verstehen sein. Nach diesen Belehrungen kann dasselbe aber weder dem verstorbenen Könige Seti, noch gar dem Gott Râ zugeschrieben werden. Es ist nur ein heilbringendes Gebet für jeden, der es kennt und spricht.

Nicht an Râ, sondern an Nu ist es gerichtet, wie das Schlußwort bestätiget. In der vorigen Rede nannte Râ sich oder seine Seele die Seele der unendlichen Zeit, das in ihr lebendig Wirkende, das aber größer war als sie. Von dem großen Gott, aus dem er entstanden, wird hier aber gesagt, dieser sei der Herr, der Inhaber und Gebieter der unendlichen Zeit und auch der Ewigkeit, von welcher dort gar nichts gesagt wurde. So ist er denn weit hinaufgerückt über den Sonnengott, auch sofern dieser Weltseele ist. Noch mehr, von Nu hängt die Erhaltung der Götter ab; er „hält ihren Fall auf", wendet ab ihre Vernichtung. Ein sehr merkwürdiger Ausspruch, denn er setzt die Möglichkeit, daß die Götter als solche untergehen und ihre Herrschaft, folglich auch ihre Verehrung ein Ende erreicht. Eine — nennen wir es — Ahnung, die, soviel uns bekannt, nur an dieser Stelle vorkommt und wol nur unbewußt zum Ausdruck kam. Ausgenommen davon wäre jedenfalls Râ geblieben, denn er ist „eingegangen" in den Herrn der unendlichen Zeit und den Schöpfer der Ewigkeit, sein Wesen hat sich mit diesem vereinigt. Nu aber ist „Herr seiner Gottheit", d. i. Herr seiner Macht, durch welche er sich als Gott erwiesen; darum auch „König des Geschaffenen", denn was geschaffen ist, hat Râ für Nu geschaffen. Selbst die Zaubermacht, die Macht des schaffenden, wunderwirkenden Wortes, die reine, ruht zuhöchst auf dem Haupte des einen Urgottes, von dem auch sie nur auf Râ übergegangen sein kann. Man sieht, bis zu welcher Höhe der Gottesgedanke sich an dem ältesten Gott vor allen Göttern hinaufringt.

Und doch bleiben alle übrigen Götter! Er selbst verhindert ja ihren Untergang. Ja, ihn muß die „Fürstin an seiner

Südseite" stützen, die Göttin, welche ihr Angesicht auf ihre Herzgegend kehrt, die versinnbildlichet wird als Schlange, deren „Auge sich auf ihren Bauch" richtet u. s. w. Daß diese nur Nut sein kann, die Göttin des Sternenhimmels, wird sowol durch die bekannte Stellung des Schu unter ihr erwiesen, als durch die Verehrung des T'hut, des Gottes der Sternkunde. Wird aber dabei Nu als derjenige bezeichnet, der die Nut geschaffen, gemacht, hervorgebracht, so zeigt auch dies, wie beide unmittelbar auf einander gefolgt sind und daß Nut die erste Göttin nach Nu war.

Wer sind nun die beiden großen Gottheiten im Osten des Himmels, welche Râ auffordert, dem Nu die Ehre zu geben, welche vor Râ, als er seine Macht und Herrlichkeit offenbaret, hinweggeschieden, welche Feinde seiner Sache sind, vor denen auch der Betende den Schutz des Nu anruft? Sie können keine von den uns bereits bekannten Gegnern des Râ sein. Sie sind „Wächter des Himmels, Wächter der Erde, Hüter der (unterweltlichen) Geheimnisse", und daß sie trotz dieser hohen Aemter Gegner des Râ sind, macht sie nur um so räthselhafter. In der Inschrift sind ihre Namen beharrlich verschwiegen. Dagegen steht vor diesem ganzen Theile derselben eine Abbildung zweier Gottheiten, einer männlichen und einer weiblichen, welche, einfach gekleidet und von einander abgewandt, in der einen Hand das göttliche Lebenszeichen, in der anderen je ein sehr hohes, dickes Scepter halten. Darunter steht eine sehr zerstörte Inschrift, von welcher noch erkennbar sind die Worte: „Ich kenne die Namen der beiden Götter" — dann aber sind nur ein u, ein Deutezeichen für einen Gott, ein a und ein p übriggeblieben, aus denen sich nichts machen läßt. In welcher Weise nun auch von dem „Kennen der Namen" geredet gewesen sei, so würde dasselbe dergestalt nicht hervorgehoben sein, wenn die Namen in dem Texte selbst vorkämen, weshalb wir sie auch in den Schlußworten nicht finden konnten, welche vielmehr, als von Nu ge-

sprochen, dem Betenden Schutz verleihen sollten gegen die beiden Gottheiten. Diese sind so geheimnißvoll behandelt, daß man fast vermuthen möchte, sie gehörten der ägyptischen Geheimlehre an; auch andre Aussagen unseres Textes dürften kaum für die göttergläubige Menge gewesen und wol deshalb den geheimen Grabgemächern anvertraut worden sein.

Müssen wir schon in dem vorstehend betrachteten Texte die kurzgefaßten Ergebnisse einer mehr und mehr in die Tiefe dringenden Forschung über die höchste Gottheit erkennen, so zeigt sich die weitere Verarbeitung derselben in den fünfundsiebzig spruchartigen Lobpreisungen des Râ, welche sich fast ganz gleichlautend in Königsgräbern der 19. und 20. Dynastie finden. Ihrem Inhalte nach dürften jedoch auch sie schon einer etwas früheren Zeit einzurechnen sein. Aus den Gräbern Seti I., Meneptah I., Seti II., und Ramessu IV. hat Ed. Naville auch sie nebst ihren Anhängen unter dem Titel la litanie du soleil vortrefflich herausgegeben, übersetzt und erläutert.

Die Ueberschrift sagt: „Anfang vom Buche der Lobpreisung des Râ in der Unterwelt und der Lobpreisung des (göttlichen) Ganzen in der Unterwelt“. Für die Unterwelt ist hier der Ausdruck Ament gewählt, der eigentlich „das verborgene Land“ bedeutet. Das „Ganze“, durch das Deutezeichen einer Gottheit hervorgehoben, was wir in Klammern angedeutet haben, ist die einheitliche Summe des Weltalls. Es folgt hierauf eine Vorschrift, wie und wann dieses Buch zu lesen sei, und daran schließt sich der Ausspruch: „Ist Klarheit Einem auf Erden, so ist Klarheit ihm nach seinem Hinscheiden“; was nach dem Doppelsinn auch des ägyptischen Wortes für Klarheit sagen will: Wer im Erdenleben zu erleuchtetem Verständniß gekommen, der wird nach seinem Tode ein Verklärter, ein Verherrlichter sein. Aehnliche Verheißungen geben auch mehre Kapitel des Todtenbuches, wo sie indeß

auf das bloße Wissen des Geschriebenen beschränkt sind, während hier offenbar ein höheres Klarwerden gemeint ist.

Die ersten zehn Lobpreisungen beziehen sich auf den Gott Râ als solchen, und wir lassen sie mit den jedesmal erforderlichen Erläuterungen zunächst folgen.

1. „Preis dir Râ, Erhabener, Mächtiger! Herr der verborgenen Abgründe und der da herbeiführt das Geschaffene; der sich einiget mit dem Geheimniß und Gestalt annimmt als Weltganzes."

Die Ausdrücke „Erhabener, Mächtiger" sind im unbedingten Sinne zu verstehen: Râ ist in einziger Weise über Alles erhaben und mächtig. Die fünf ersten Worte wiederholen sich in allen folgenden Lobsprüchen, in denen wir sie nur durch ihre Anfangsbuchstaben bezeichnen werden. Die beiden folgenden Aussagen stehen im Gleichlauf und erklären sich gegenseitig: „Herr der verborgenen Abgründe" heißt so viel als „der abgründig Verborgene", und indem Râ dieses ist, so ist er zugleich eins mit dem Geheimnisse. Daß er „herbeiführt das Geschaffene" oder bringt, was gemacht ist, nehmlich von ihm, das geschieht dadurch, daß er sich selbst wandelt in das (göttliche) Ganze des Weltalls. — Mit den letzten Worten ist der pantheistische Zug, der alle diese Lobsprüche durchdringt, auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht und geht entschieden über das hinaus, was in dem letzten Theile der Inschrift des Kuhzimmers gesagt ist. Doch bleibt dieser Pantheismus immer noch in den Gränzen dessen, was man in unsern Tagen Persönlichkeits-Pantheismus genannt hat. Nicht nur Râ besteht und handelt dabei fortwährend als ein absichtsvolles für sich seiendes Wesen und geht als solches durchaus nicht in die Welt auf, wie das auch seine Besonderung als Sonnengott nicht zuließ; sondern auch die Götter, die Wesen und Dinge, in denen oder als welche er sich dargestaltet, gehen nicht in ihm auf, haben und behalten vielmehr ihre, wenn auch von ihm aus bedingte Selbständigkeit, ihr

Fürsichsein. Dies geht namentlich in Beziehung auf die anderen Götter aus den angehängten Gebeten hervor, die sich übrigens ganz in den Anschauungen dieser Lobsprüche bewegen; so auch in Beziehung auf die menschliche Seele. Sie verlassen den älteren Standpunkt nicht, daß das Ich des Verstorbenen als solches fortdauert und ungeachtet seiner erlangten Theilhaftigkeit an der göttlichen Natur sich von dem höchsten Gott und den andern Göttern, und diese von sich unterscheidet. Und so nähert sich diese Betrachtungsweise ziemlich demjenigen Einheitsgedanken oder Monismus, dessen religiöse wie philosophische Berechtigung anzuerkennen ist. Das alles konnte sich jedoch nur in das mythologische Gewand kleiden, ja die ganze bunte vielgestaltige Götterwelt blieb dabei bestehen und minderte zum Theil die Gefahr des Herabsinkens in den gemeinen unbedingten Pantheismus. Ueberhaupt ist anzunehmen, daß diese Forschungsergebnisse Eigenthum auserwählter Kreise waren und blieben, die große Menge aber davon nicht berührt wurde. — Wir wenden uns zu den folgenden Lobsprüchen.

2. „P. d. R. E. M.! (göttlicher) Käfer, Zusammenfalter dieses Flügelpaares; der da hinabgeht in die Tiefe und Gestalt annimmt im Ausgehn als sein Fleisch."

Der Käfer, scarabaeus sacer, ist sowol mythologisch als hieroglyphisch das Sinnbild des Werdens, auch des Gewordenseins und des Seins. Auch hier, wo er mit dem Deutezeichen der Gottheit erscheint, ist das Sinnbildliche nicht auszuschließen, obgleich gerade die Körpergestalt des Käfers angewandt werden soll, um eine weitere Bestimmung daran zu knüpfen. Denn wie an der Gestalt desselben die beiden Flügel aufs engste zusammengehören, ebenso das Zweifache das sogleich von Râ ausgesagt werden soll, da es nicht „sein" Flügelpaar, sondern nur das Flügelpaar heißt. So untrennbar verbunden sind in ihm die beiden Gegensätze, welche in dem Folgenden ebenfalls wieder sinnbildlich bezeichnet sind. Denn

der Ausdruck „hinabgehen in die Tiefe“ bezeichnet eigentlich das Niedergehen der Sonne in das unterweltliche Jenseits. Hier aber ist es uneigentlich und bildlich gemeint: der Gott zieht sich zurück in die Tiefe des Unzugänglichen, Unsichtbaren. Zugleich aber nimmt er Gestalt an, zeigt er, offenbart er sich, indem er hervorgeht als sein Fleisch. Das Letztere kann heißen „als sein Sohn“; es kann aber auch nur seine Verkörperung, sein Heraustreten in die Sichtbarkeit bedeuten, was wegen des folgenden Lobspruches annehmbarer sein dürfte. Daß nun beides, das Eingehen in die Verborgenheit und das Ausgehen in die Sichtbarkeit, als gleichzeitig an sich unvereinbar, in dem Gotte aber untrennbar sei, das soll hier ausgesagt werden.

3. „P. d. R. E. M! Tatunen, Bildner seiner Götter; der da hervorbringt was in ihm, und Gestalt annimmt außerhalb seines (göttlichen) Abgrundes.“

Hier zunächst einige Worterklärungen. Tanen, in erweiterter Form Tatunen, ist meist ein Beiname des Gottes Ptah, der später zu betrachten ist. Wörtlich bedeutet das Wort „jene Erde“ und bezeichnet so den unteren, jenseitigen Erdgott, auch das Innere der Erde selbst und deren Gottheit. Das Wort (mes), welches durch Bildner übersetzt ist, hat kein Deutezeichen, ist mithin mehrdeutig und kann „gebären“ oder „bilden“, z. B. Bildwerke, bezeichnen; jedenfalls soll es hier die Urheberschaft anzeigen. Durch „außerhalb“ ist wiedergegeben, was buchstäblich „im Vorderen, im Vorraum, vor“ (em chenti) heißt, somit von der nachfolgenden Ortsbestimmung ausgeschlossen sein soll. — In diesen zehn ersten Lobsprüchen sind die ersten Benennungen und gleichsam Beinamen des Gottes durch die Formel „dieser welcher“ (pen enti), welche wir durch „der da“ gegeben haben, von Zusätzen getrennt, welche jene erläutern. Darnach heißt er mithin Tatunen, sofern er das, was in ihm ist, zum Vorschein bringt, Bildner oder Urheber der Götter aber, sofern er außerhalb seines göttlichen Ab-

grundes, seiner in sich gezogenen Verborgenheit, Gestalt annimmt, und zwar als die Götter, welche, wie es vorhin hieß, sein Fleisch, seine Verleiblichung sind, daher auch „seine“ Götter genannt werden. Indem aber schließlich angedeutet wird, daß er ungeachtet dieses Heraustretens in äußeren Gestalten dennoch in seiner inneren Abgründigkeit er selbst bleibe, so wird dadurch doch dem platten Pantheismus ein Riegel vorgeschoben.

4. „P. d. R. E. M.! Sichtbarmacher der Erde und Erheller der Unterwelt, der da schaffet seine Gestalt, und Gestalt annimmt als seine große Sonnenscheibe.“

Nach dem Bisherigen konnte doch gefragt werden: Ist der, den wir täglich lichtstrahlend den Himmel durchziehen sehen, denn nicht der Gott selbst? Darauf antwortet dieser Lobspruch: Gewiß, er ist es, der die Oberwelt sichtbar macht und auch die jenseitige untere Welt erleuchtet; eben dazu nimmt auch er eine Gestalt an, in welcher er aber nicht, wie die anderen Götter, als eine Gottheit von bedingter Selbständigkeit gesetzt ist, welche vielmehr in sonderlicher Weise „seine“ Gestalt ist. Indeß auch als solche ist sie nur von ihm geschaffen, ist sie sein Thun, seine That, sein Werk, und von ihm als dem Wirkenden, Thuenden, Schaffenden unterschieden. Der Gott ist in dieser seiner großartigen Erscheinung, und doch ist diese nicht der Gott selbst; er geht nicht in sie auf.

5. „P. d. R. E. M.! Seelsprecher, ruhend auf seiner Erhöhung; der da herausbringt die Hocherlauchten der Verborgenheit und sie athmen von ihm.“

Auch hier suchen wir die Erklärung der beiden ersten Bezeichnungen in den nachfolgenden Aussagen. Das Wort achu, welches die Leuchtenden, Erleuchteten, Geehrten, Würdigen, auch die Verklärten bedeutet, ist hier mit dem Deutezeichen der Gottheiten versehen, weshalb wir es durch „die Hocherlauchten“ übertragen haben; denn so sind darunter die durch Râ entstandenen Götter zu verstehen, welche „der Verborgenheit“ angehören, auch da Râ sie dargegeben, sie aus sich

herausgebracht. Als Verborgene sind sie erst Seele, und ihre Verwirklichung, Heraus- oder Hervorbringung als solche ist das Wort oder das Sprechen des Râ, der insofern der Sprecher der Seele, der „Seelsprecher" heißt. In dieser Seinsweise betrachtet, ist aber ihr „Athmen", ihr Lebensodem, das was sie belebt, durchaus von Râ, welcher an sich mithin der Höchste, über Alles erhöhet bleibt; das besagt dann, daß er ruhet oder vereint bleibt mit seiner Erhöhung oder auf ihr. Wie er ihnen dann als seiner Leiblichkeit eine bedingte Selbständigkeit verleihet, sagt der folgende Lobspruch.

6. „P. d. R. E. M.! Alleiniger, mächtig, zusammenzufügen seinen Leib; der da berufet sich seine Götter, indem er einkehrt in seinen geheimnißvollen Abgrund."

Râ ist der Alleinige, der Einzige, der Eine, und als solcher die Macht, seine Götter sich zu seinem Leibe zu berufen, ihnen das naturhafte Sein zu geben, unter welchem die Aegypter sie verehrten; damit aber auch die Macht, sie zusammenzufügen kraft seiner Einheit zu einem in sich verbundenen Ganzen; — ein Gedanke, der alles mannigfaltige göttliche Dasein als einen Organismus unter und durch den höchsten Gott erfaßt, wie denn in anderen Texten aus dieser Zeit die Götter als Glieder vom Leibe des Râ bezeichnet werden. Eben damit aber, daß er so in allen Gottheiten sich verleiblicht, zieht er selbst sich zurück in das Geheimniß seiner Abgeschlossenheit; bleibt er darin, was er ist, ohne sich in die von ihm hervorgerufene Vielheit zu verlieren. Darnach ist also, wenn es auch immer noch mythologisch ausgedrückt wird, in allen Göttern, die unter Naturerscheinungen, den Sonnenkörper nicht ausgeschlossen, verehrt werden, das einzige und einheitliche Göttliche Râ, der gerade dadurch, daß er in jenen sich offenbart, an sich selbst der verborgene Gott wird, in unzugängliches Dunkel zurücktritt. Auf mythologischem Boden kann das forschende Denken über einen von ihm selbst gesetzten Gott kaum eine höhere Stufe erreichen.

7. „P. d. R. E. M.! Deß Auge spricht, deß Haupt beruft; der da giebt Hauche den Seelen an ihren Orten und sie empfangen ihre Bestimmung.“

Auge und Haupt des Gottes sind hier nicht etwa die Erscheinung der Sonne, sondern er selbst insofern er der Sehende und Bewußte ist. Nach diesen Eigenschaften handelt er, wenn er durch sein „Sprechen“ und „Berufen“ das thut, was dann hinzugefügt wird. Er läßt Hauche, Lebenshauche ausgehen auf die Seelen der Hocherlauchten (Nr. 5), die er aus ihrer Verborgenheit bereits herausgeführt hat in die Naturwelt (Nr. 6) an ihre Orte, Stätten oder Sitze, und hier empfangen sie durch sein Berufen je ihre sonderliche Bestimmung. [Dieser letzte Ausdruck erfordert eine Rechtfertigung. Bei Seti I. und II. steht dafür sekeru, bei Ramensu IV. dagegen sereku. Letzteres heißt, wie in Nr. 5, das „Athmen“, was leicht verständlich ist, aber nichts Neues hinzufügt. Eine Umstellung der beiden Mitlauter anzunehmen, wie sie wol in andern Wörtern vorkommt, hindert die ganz verschiedene Bedeutung jener beiden Ausdrücke, und die Lesart, welche nicht nur zwei ältere Zeugnisse für sich hat, sondern auch die schwierigere ist, wird nach bekannter Regel für die ursprüngliche zu halten sein. Seker als Zeitwort, mit dem Deutezeichen der Vogelkralle oder der Thierklaue, heißt „schlagen, fesseln, zu- oder aufschlagen, eine Richtung einschlagen“. In den Texten beider Seti aber hat das Deutezeichen der Schriftrolle, welches hier jene äußerliche und gewaltsame Hinbewegung auf ein Ziel in eine ruhig absichtsvolle in der Abstraction verwandelt, in die gedachte Richtung auf ein Ziel, und da diese in dem fraglichen Satze als eine empfangene, folglich gegebene, bezeichnet wird, so schien für den abgezogenen Begriff sekeru unser „Bestimmung“ am meisten zu entsprechen.]

8. „P. d. R. E. M.! Deß Ankommen der Seele vernichtet seine Feinde; der da sendet Qualen den Widersetzlichen.“

In diesem und den beiden folgenden Lobsprüchen hört die Verdoppelung der Beinamen und ihrer Erläuterungen auf. Um seine Widersacher zu vernichten, ihren Widerstand zu brechen, braucht nur seine Seele sie zu erreichen, braucht er es nur zu wollen, und auf sein Gebot überfallen sie lähmende und strafende Qualen. Auch hier ist ein Fortschritt zu bemerken, indem nach der früheren Ansicht die durch den Gott hervorgerufenen Götter seine Feinde bekämpfen und besiegen mußten. Wer aber sind die Feinde, die Widersetzlichen? An Menschen oder Menschenseelen ist in diesem Zusammenhange nicht zu denken. Es sind seine Gemächte, in denen seine Seele sich besondert hat, die deshalb sich gegen ihn kehren können und sich seinem Wirken und Willen widersetzen, wie der Âpap und die feindlichen Dämonen. Auf diese Besonderung und daher bedingte Unabhängigkeit der göttlichen Seele in dem Âpap wies bereits die zuletzt erwähnte Inschrift des Kuhzimmers hin.

9. „P. d. R. E. M.! Dunkler in (seinem) Abgrunde; der da sendet seine Finsternisse in den Abgrund, welcher verbirgt, die in ihm sind."

Bei Ramessu IV. heißt es: „Lichtstrahlender (setiu) in seinem Abgrunde"; bei Seti II. ist das erste Wort zerstört; bei Seti I. heißt es senku. Hätte dieses Wort etwa das Deutezeichen der abwärtsstrahlenden Sonne, so könnte es wol gleichbedeutend mit setiu sein; zweifellos nennte es Râ den „Dunklen", wenn ihm das Deutezeichen der Nacht folgte. Da nun aber keins von beiden sich vorfindet, so könnte man geneigt sein, den richtigen Sinn bei Ramessu IV. ausgedrückt zu sehen. Dadurch würde jedoch die erläuternde Beziehung der Schlußaussage zu der vorangehenden Benamung des Râ, welche in den zehn ersten Lobsprüchen die Regel ist, aufgehoben und der Name sagte etwas anderes als die Erläuterung, ja das Gegentheil derselben. Ferner wissen wir, daß Râ, zurückgetreten in seinen Abgrund und von ihm beschlossen, ein

unerforschliches Geheimniß, als solches aber nothwendig dunkel und keineswegs lichtausstrahlend ist; denn ganz richtig ergänzt Ramessu IV. „seinem" Abgrund, was bei Seti I. hinzuzudenken ist. Endlich zeigt der Zusammenhang, daß nicht hier, sondern erst in dem folgenden Lobspruche von der Lichtgabe des Gottes geredet sein soll. — Der Abgrund, in welchen eingegangen Râ dunkel ist, unterscheidet sich von demjenigen, welcher seine Bewohner verbirgt. Wer sind diese? Da auch hier von verstorbenen Menschen nicht geredet sein kann, so werden darunter die Feinde und Widersetzlichen des vorigen Lobspruches zu verstehen sein, zu deren Qualen es hinzukommt, daß seine Finsterniß sich auf sie legt. Haben wir in unserer bisherigen Auffassung dieser Aussagen nicht geirrt, so würde es deren Tiefsinne entsprechen, unter „seiner" Finsterniß die Abwesenheit nicht nur des natürlichen Lichts, sondern auch aller Wahrnehmbarkeit und Erkennbarkeit des Gottes zu verstehen. Die feindlichen gerichteten und gestraften Mächte sind in aller Weise von ihm ausgeschlossen.

10. „P. d. R. E. M.! Erleuchter der Leiber innerhalb der Horizonte; er, der da eingeht in seinen Abgrund."

Bei dem vorigen Ausspruche mußten wir es für ein Mißverständniß halten, daß Râ „in seiner Abgründigkeit" der lichtstrahlende sein sollte. Erst hier erscheint er als Lichtspender, denn es ist sein Licht, durch welches er leuchtend und erleuchtet macht alle Leiber binnen der Horizonte. Diese letzteren sind sowol die großen neun Götter, als alle die göttlichen Wesen, welche der Gott in den wirklichen oder vermeinten Gestalten und Kräften zur Erscheinung sein selbst macht, und die vom 11. bis 75. Lobspruche als einzelne, jedesmal mit dem Deutezeichen der Göttlichkeit versehene Leiber namhaft gemacht werden. Im Ganzen ein Gliederbau seines Leibes, ist jeder als Gebilde des Râ wieder ein besonderer Leib. Mit Recht fügt daher die Inschrift bei Ramessu in unserer Stelle hinter Leiber ebenfalls schon das Deutezeichen

der Göttlichkeit hinzu. Dieser Spruch ist daher auch eine Art Uebergang zu dem Nachfolgenden. Nun aber könnte es scheinen, als ob hier die bisher befolgte Regel verlassen würde, daß nehmlich die Schlußaussage den vorangehenden Namen des Gottes erläutere. Allein sie wird nur eingeschränkt. Die Erläuterung bezieht sich nur auf die durch den Beinamen angegebene That des Gottes. Auch indem er die Erleuchtung der ganzen Oberwelt bewirkt, tritt er doch in seine Verborgenheit ein; auch in dem Lichte der Sonne, seines besonderen Leibes, ist er selbst nicht; Erleuchtung schaffend und gebend, ist er doch der verborgene Gott, der aber bezeugt und bewiesen wird, durch seinen vielgliedrigen Götterleib, in dessen Beleuchtung er sich offenbart. Daß er an sich in „seinem Abgrunde", in der Tiefe seines Wesens unfaßbar und unergründlich bleibt, ist daher so oft wiederholt.

Bis hierher wurde Râ nach seinem Wesen, seiner Selbstbethätigung und Selbstentfaltung nur im allgemeinen gepriesen, und was darüber weiter zu sagen wäre, muß für unseren zweiten Theil aufgespart werden. Die Lobsprüche gehen zunächst auf die neun großen Götter über, als besondere Verleiblichungen des Râ in denen dieser sich darstelle. Letzteres ist hier wie bei allen weiteren Lobsprüchen durch tut ausgedrückt, was „Bild, Gestalt" bedeutet; wenn wir es deutsch durch „und bildet" wiedergeben, so dürfte dies dem Sinne am meisten entsprechen. Das immer nachfolgende as drückt das gleichzeitige Sein aus, weshalb wir es einfach durch „so" übersetzen. Zu bemerken ist, daß sich das Verfahren der ersten zehn Lobsprüche von nun an umkehrt, indem zuerst, auf Râ zurückgeführt, ihre mythologische Erklärung gegeben und darnach ihr Name genannt wird, worin zugleich liegt, daß zwar Râ das einzelne göttliche Wesen, dieses aber durchaus nicht Râ ist.

Was nun den in dieser Weise genannten Kreis der neun großen Götter betrifft, so fehlen unter diesen Usiri und Set,

statt deren Tum und Chepra eingeführt, hier aber an die Spitze gestellt sind.

11. „P. d. R. E. M.! der hinabsteigt zu dem Abgrunde der Unterwelt und bildet so den Leib des Tum.“

Der Hinabsteigende ist Râ nach seiner Sonnenerscheinung, nicht nach seinem Wesen, denn Râ bleibt Râ, wie die stehende Eingangsformel zeigt. Auch der Abgrund als derjenige der Unterwelt im Westen ist nun im eigentlichen Sinne gemeint. Der Sonnenleib des Gottes geht hier unter, auch in dem Sinne des Erlöschens, des Vergehens, ohne aber aufzuhören überhaupt zu sein, denn so wird er zu der Gestalt des Tum, in welchem als gleichsam einem Anderen sich Râ besondert.

12. „P. d. R. E. M.! der heraufsteigt von dem Geheimnisse des Anpu, und bildet so den Leib des Chepra.“

Das Geheimniß des Anpu vollzieht sich in der Unterwelt und so sagt dieser Anfang des Spruches nichts Anderes als der des vorigen. Zu den Geheimnissen des Anpu gehörte es aber, den Leib der Verstorbenen zu bewahren und in der Unterwelt sie des Weges zu ihrer Neubelebung zu führen; deshalb wird die Unterwelt hier durch das „Geheimniß des Anpu“ bezeichnet, weil der allmorgendlich in neuem Leben hervorgehende Sonnengott eben der Chepra ist. Wie bei Tum, so verleiblicht sich Râ in diesem seinem Gebilde als gleichsam ein Anderer. — Wir haben zu rechtfertigen, weshalb unsere Uebersetzung von dem Grundtexte abweicht. Das Wort âri oder âr mit dem Deutezeichen der Treppe, das wir unter Nr. 11 durch „hinabsteigen“, hier durch „heraufsteigen“ wiedergeben, bedeutet eigentlich nur „steigen“, ob hinauf oder herab ergiebt die nachfolgende Präposition und der Zusammenhang. Da nun Chepra die werdende, die emporkommende Sonne ist, so kann Râ als Chepra nicht zu dem Geheimnisse des Anpu hinuntersteigen, sondern es mußte in der Urschrift so heißen, wie unsere Uebertragung zeigt, indem die nachfolgende Prä-

position etwa em oder hir war. In den Wandschriften hat von Anfang das gleiche âri in beiden Sprüchen zur Wiederholung der in dem ersten befindlichen Präposition er verleitet. Wir glauben, unsere Berichtigung spricht hiernach für sich selbst. Uebrigens kommt bei Ramessu IV. ein Schreibfehler vor; denn nur ein solcher kann es sein, daß hier anstatt des Chepra nochmals Tum genannt wird, wenn auch mit einer unbedeutenden und oft gebräuchlichen Abänderung des Schriftzeichens für den Auslaut.

13. „P. d. R. E. M! der so groß an Höhe, daß sie verbirgt ihre Erscheinung, und bildet so den Leib des Schu."

Da sich Râ hier zum Gebilde des Schu besondert, so ist von der ungemessenen räumlichen Erstreckung des Luftkreises die Rede, welche so weit hinaufgeht, daß sie für den Anblick unsichtbar wird; und weil dieser Gott die Stütze und der Träger des Sternenhimmels ist, so wurde das Wort âhâ durch „Höhe" übersetzt. Es bedeutet die Forterstreckung, in der Regel in Beziehung auf die Zeit als Fortdauer; kann sich hier aber nur auf den Raum beziehen.

14. „P. d. R. E. M! der hineinführt den Râ zu den Schöpfungen, und bildet so den Leib der Tefnut."

Den „Schöpfungen" (sentitu) ist bei beiden Seti das Zeichen eines Gliedes hinzugefügt, wodurch angedeutet wird, daß sie dem Râ gliedlich angehören. Uebersetzen ließ sich dies nicht. Zur Aufhellung des etwas dunklen Textes erinnern wir uns der Vorstellung von Tefnut. Ihre Naturgestalt sind die über dem Luftkreise schwebenden Wasserdünste. Ueber ihr kreiset Râ als die Sonne, und als solche muß er mit seinen Strahlen erreichen, was er drunten gründen, schaffen, erzeugen will, und hierzu bedarf er eines Eingangs oder Durchganges, der ihn zu diesen Schöpfungen hineinführt. Das ist denn Tefnut, als deren Gebilde er sich nun bestimmt.

15. „P. d. R. E. M! der da grünet im Kreisen der Tage gemäß ihrem Kreislaufe und bildet so den Leib des Seb."

Da Seb der pflanzenerzeugende Erdboden ist, auch dargestellt wurde als liegender Mann, dessen Glieder mit grünenden Blättern bedeckt sind, so scheint es angemessen, das Wort uz im eigentlichen und ursprünglichen Sinne als „grünen“ aufzufassen. Im Kreisen der Tage geschieht das allmähliche Grünwerden, und gemäß ihrem Kreislaufe tritt es zur bestimmten Jahreszeit ein. Wiederum ist es Râ, der sich zu diesem Zweck in Seb darstellt.

16. „P. d. R. E. M! Großer, der da ordnet, die in ihm sind, und bildet so den Leib der Nut.“

Indem der große Gott nach seiner Größe sich im Gebilde der Nut verleiblicht, können „die in ihm sind“, die zu ihm gehören, nur dieselben sein, die in und an der Himmelsgöttin sind: die Gestirne. Und so ist Râ der Ursprung jener beharrlichen Ordnung der ganzen weiten Sternenwelt, die zu ihm gehört, und die der Nut ist, weil und insofern auch diese eine Besonderung von ihm ist.

17. „P. d. R. E. M! Herr des Hinstrebens zu dem, der ihm voraus war, und bildet so den Leib der Usit.“

18. „P. d. R. E. M! der da glänzet voraus dem was ist in seinem Anfang, und bildet so den Leib der Nebt'hat.“

Diese beiden Lobsprüche stehen innerlich und äußerlich im Zusammenhange. Zunächst jedoch einige Worterklärungen. Was durch „Hinstreben“ übersetzt worden ist, heißt im Grundtexte ââau mit dem Deutezeichen des Vorschreitens und ist bis jetzt nur an dieser Stelle gefunden worden, wird aber jedenfalls eine nachdrückliche Hinbewegung bezeichnen. Das zweimalige „voraus“ dürfte insofern dem ägyptischen tep entsprechen, als es wie dieses, das den Kopf, das Obere, die Spitze, dann das Erste, den Anfang bedeutet, sowol von dem zuerst Gewesenen, als dem jetzt Voranschreitenden ausgesagt werden kann. Wollen wir nun die Eigenschaften des Râ verstehen, nach denen er sich in den beiden Schwestern darstellt, so müssen wir sowol bedenken, was beiden gemein war,

als auch zusehen, was einer jeden in diesen Sprüchen unterschiedlich zugetheilt ist. Beiden gemein war die Beziehung rückwärts auf Usiri, vorwärts auf Hor. Usiri aber, wie wir wissen, ist das Gestern, die Vergangenheit, der junge Hor aber die beginnende Zukunft. Beides ist nun unter die Schwestern getheilt, und es war natürlich, in der Usit nur das stete Hinstreben nach dem, was voraus war, die Vergegenwärtigung des Vergangenen zu sehen, wo denn für Nebt'hat der glänzende Vorausblick in die anfangende Zukunft blieb. Während dem Aegypter diese mythologischen Beziehungen sofort klar waren, mußte er auch verstehen, welche Eigenschaften des Râ sich in den Gebilden der beiden Göttinnen zur Darstellung gebracht. Râ war „Herr des Hinstrebens“ zu dem, was voraus war, zu dem Vorigen, das ist, er hatte das freie Vermögen, sich zu diesem hinzubewegen, die Vergangenheit sich stets zu vergegenwärtigen; und ebenso bestrahlte er im Voraus die Zukunft, welche bereits angefangen. War es in den Sprüchen von Nr. 11 bis 16 das Räumliche des Weltdaseins, zu welchem Râ sich entäußerte, so ist es hier das Zeitliche, dessen in Vergangenheit und Zukunft getheiltes Sein für Râ Gegenwart ist.

19. „P. d. R. C. M.! Gefäß der (göttlichen) Glieder, der Eine der Gesamtheit der Erzeugungen, und bildet so den Leib des Hor.“

Selbstverständlich ist in diesem bedeutsamen Spruche der Ausdruck „Gefäß“ im uneigentlichen Sinne zu nehmen als das, was umfaßt und in sich faßt, enthält. Die „Glieder“, als göttlich bezeichnet, sind eben die „Erzeugungen“, in deren Summe er der „Eine“, der Alleinige ist. Diese Erzeugungen sind nicht bloß die bisher genannten Gottheiten, sondern auch alles noch Folgende, worin er sich verleiblichet oder, wie wir sagen würden, vergegenständlichet. Somit ist Alles in ihm und er ist der Eine in Allem, was er erzeugt hat, was also göttlicher Natur ist und auch vor der Erzeugung — der Ver-

leiblichung — schon seinen göttlichen Inhalt ausmachte. Diese Erzeugung, diese Selbstgliederung in einen bewußtlosen Vorgang aufzulösen, würde dem alten Aegypter entweder unverständlich oder gottlos erschienen sein; denn für ihn war Râ bewußte, selbstbewußte Seele. Was aber in der Seele sich als das Eine seiner eigenen Vielheit bewußt ist, das ist Geist; ein Begriff, für den als solchen die alten Aegypter nur annähernde Ausdrücke hatten, wie wenn sie anderswo den Râ sagen lassen: „Ich bin Ich“ oder: „Ich bin der ich bin“; oder auch in dem Worte „ich selbst“ (zes'a), welches zugleich „mein Selbst“ heißt; vielleicht lag auch in dem Worte kă, das wir früher durch Wesenheit wiedergaben, etwas davon. Dagegen ist bă immer die Seele, nicht was wir Geist nennen, und nur die Mehrheitsform bău als Gemeinbegriff möchte sich dem annähern. Hören wir nun, daß Râ, sofern er in Allem und Alles in ihm ist, sich als der Lichtgott Hor setzt, so giebt das die Bestätigung, daß Hor der geistige Lichtgott ist, zeigt aber zugleich, daß er von Râ nicht zu trennen, denn überall wo Râ, da ist Hor und wo Hor, da Râ.

Wie der zehnte, so bezeichnet auch dieser neunzehnte Lobspruch theils einen Abschluß, theils einen Uebergang. Mit Hor werden die großen Gottheiten verlassen, und was folgt, gehört nur zur „Gesamtheit der Zeugungen“. Als ein Beispiel derselben werde noch der folgende Spruch erwähnt.

20. „P. d. R. E. M! Strahlender, der da glänzt in der Ueberfluthung, und bildet so den Leib des Nu.“

Man sieht, daß Nu hier weder der Himmelsocean noch dessen uralte Gottheit, sondern die Nilüberschwemmung ist, auf welche zur thebanischen Zeit dieser Name angewendet wurde. Und hiermit beginnt die Reihe der zahlreichen Naturerscheinungen, Kräfte und Vorstellungen, die nun ebenfalls als Verleiblichungen, als Selbstdarstellungen des Râ angesehen und von dem Deutezeichen der Göttlichkeit begleitet sind. Läßt die Ordnung der neunzehn ersten Anrufungen vermuthen,

daß auch den übrigen ein gewisser Plan unterliege, so ist doch die Bedeutung vieler der angeführten Göttlichkeiten schwer, mitunter gar nicht zu ermitteln, und man muß darauf verzichten, nach diesem Plane zu suchen. Die Zurufe, Anrufe und Weisungen, welche den 75 Lobsprüchen folgen, erwähnen des Râ noch oft, bewegen sich aber im allgemeinen in den Anschauungen der Sprüche, ohne deren Tiefe zu erreichen oder auch wesentlich Neues über den Gott zu bringen.

Bei unserer Betrachtung der einzelnen Aussagen wird es sich schon herausgestellt haben, daß der Ausdruck, „er bilde den Leib", der mythologischen Sprache angehört, daher uneigentlich zu verstehen und durchaus nicht bloß auf ein sinnlich Natürliches zu beziehen sei. Es ist ja von Gottheiten und göttlichen Wesen die Rede, in denen der Gott seinen inneren Reichthum entfaltet habe, in deren Besonderheiten er gleichsam aus sich herausgetreten sei, und deren gesamter Gliederbau, „sein Leib", ein von ihm nicht geschiedenes, aber zu unterscheidendes Ganze, sozusagen eine einheitliche Körperschaft ausmache.

Darin aber zeigt es sich, daß mit dem von ihm selbst gesetzten höchsten und einen Gott das mythologische Bewußtsein nicht über die Gränze hinausgehen kann, die einmal durch sein Wesen gesetzt ist. Die Vorstellung, daß dieser einzige Gott in allen göttlichen Wesen und Dingen ja in seiner eigenen Sonnenerscheinung sich geäußert und sie insofern erzeugt habe, enthielt zwar den Gedanken, daß er, von ihnen abgesehen, schon an sich dasei, aber auch das Geständniß, daß er nur in ihnen erkennbar und zugänglich sei. Hätte das Erstere zu einer Auflösung der Göttervielheit führen können, so diente das Letztere doch nur zu ihrer Bestätigung und Befestigung.

Jedenfalls waren die hier niedergelegten Ergebnisse des Forschens über den höchsten Gott das Eigenthum kleinerer höher gebildeter Kreise und konnte so nicht auf die Menge übergehen. Es ist aber der Beruf bedeutender Geister, das

ins Bewußtsein zu erheben, was im Volke als Bedürfniß und Forderung unbewußt sich regt. Mit Râ und Râ-Hor war man an die Gränze gelangt, jenseits deren die begriffliche Gottheit gesucht werden mußte, welche der Gegenstand jener Forderung war, und wir werden später sehen, wie auch dieses und zwar schon seit alter Zeit versucht wurde.

Um nun noch zu zeigen, wie die Verehrung des Râ in dem Zeitraume, dem die Lobsprüche in den Königsgräbern angehören, sich im allgemeinen aussprach, wenden wir uns abermals an das Todtenbuch. Das 15. Kapitel desselben enthält in der Turiner Handschrift acht Lobgesänge an Râ, deren Fassung jedoch der späteren Zeit zufällt. Nach Naville (Einl. S. 120) „finden sie sich in den alten Papyrus nicht“, wol aber in mehren von ihnen andere derselben Art; „nur scheint es für dieses Stück keinen kanonischen Text gegeben zu haben, von dem man sich nicht hätte entfernen dürfen. Der Textschreiber konnte sich hier von seiner Einbildungskraft leiten lassen, und obgleich der Grundton dieser Stücke im allgemeinen wenig verschieden ist, so haben sie doch nicht Berührungspunkte genug, um als Varianten desselben Textes gelten zu können“. Hiernach wäre mithin anzunehmen, daß die von Naville aus den Handschriften jener Zeit mitgetheilten Lobgesänge ihrer Fassung nach ziemlich derselben Zeit angehören.

In einem dieser Lobgesänge (Taf. XV), der aus der Zeit der 18. Dynastie stammt, lesen wir unter der Ueberschrift: „Lob des Râ bei seinem Aufgange am Horizonte des Himmels:“

„Preis dir, der aufgeht am Himmelsocean
Und erleuchtet die Welt beim Eintreffen seines Erscheinens!
Es lobsingen dir Götter und Menschen:

Gesäugt hat ihn an Mutterbrust die Liebe seiner Götter,
Den Knaben, den schönen, geliebten,
Und hervortritt er lebendig.
Die erleuchteten Menschen freuen sich seiner,
Die Verklärten unter den Verstorbenen beten ihn an,
Die Seelen von Anu erheben,
Die Seelen von Pä und Chen lobpreisen ihn
Durch Anbetung.
Es preiset dich alles Gethier in Eintracht.
Lächelst (?) du über den Sturz deiner Feinde,
So lobsagt dir dafür die Barke,
Deine Schiffsleute, die glücklichen,
Die vereinigt sind in der Sonnenbarke.
Dein Herz wird weit, Herr der Götter;
Die geschaffen sind von dir,
Sie bringen dir Lobpreisungen.
Nut, die sapphirene, ist an deinen Seiten;
Zuerkennt dir . . . seine Strahlung, seinen Glanz.
Du leuchtest mir und ich schaue deine Herrlichkeit,
Ich, der N. N. . .
Freude ist auf Erden,
Und ich bringe Anbetung deinem schönen Antlitz.
(Ich) rühme . . . die Sonnenscheibe,
Welche ruht auf diesem ihrem Gebirge,
Um zu beleben die Welt."

Es folgen noch fünf Zeilen eines besonders eingeleiteten Lobpreises, welche wieder mehre Lücken zeigen, wie wir schon in dem Vorstehenden dergleichen bezeichnen mußten und nicht zu ergänzen wagten. Uebrigens wird in diesem letzten Stück noch das „Selbstwerden des göttlichen Knaben" erwähnt. Sonst enthält es nichts wesentlich Anderes.

Aus der Zeit der 19. Dynastie ist ein anderer Lobgesang an Râ beim Aufgange der Sonne (Taf. XVI), der zwar keine

Lücken, dagegen verschiedene Unrichtigkeiten im Text hat. Nach Beseitigung derselben, wozu wir Berichtigungen von Brugsch, die uns freundschaftlich mitgetheilt wurden, benutzen konnten, lassen wir ihn hier folgen, indem wir zuvor nur bemerken, daß er genau dieselbe Ueberschrift hat wie der vorige.

„Preis sei dir, der da Râ ist in seinem Aufgange
Und Tum in seinem Untergange!
Du gehest auf, du gehest auf;
Du strahlest, du strahlest;
Du erhebst dich als König der Götter.
Du Herr des Himmels, Herr der Erde,
Machtest die hoch da droben und die hienieden sind.
Alleiniger Gott, der da war von Anbeginn,
Der da gemacht die Welt, geschaffen die Wissenden,
Gemacht den Himmelsocean, geschaffen den Nilstrom,
Gemacht was im Wasser, belebt was auf den Höhen
der Felsberge,
Werden lassen Menschen und Viehheerden,
Gemacht Himmel und Erde. Ehre sei dir!
Du umfassest das Rechte für beiderlei Zeit,
Da du auffährst himmelan freudiglich,
Und der See Testes wird ruhig.
Den Akwurm fällten seine Hände und köpften;
Er betritt die Sektibarke,
Geradeaus weht günstiger Wind,
In seinem Gottesschrein ist sein Herz heiter;
Und es erhebt sich mächtig am Himmel
Der Einzige, der vermag auszugehen am Himmels-
ocean —
Râ, in Wahrheit der göttliche Knabe,
Entsprungen von Urzeiten,
Der erzeugt und geboren sich selber;
Der Einzige, Große, Erhabene,

Der Obherr und Hüter der Welten,
Der hohe König von Anu,
Der Mächtige von Ewigkeit.
  Die Götterkreise, im Loben deines Aufganges
Und Auffahrens am Horizonte,
Erheben dich hoch in der Sektibarke:
  Preis sei dir, Amon-Râ,
Und Friede bei der Zuverlässigkeit
Deiner Auffahrt himmelan!
Jedes Menschengesicht schauet nach dir,
Du erquickst den, der wandelt unter deiner Majestät;
Deine Strahlen sind auf ihren Angesichtern,
Ohne daß gewußt würde,
Ohne daß Zungen es zu erklären vermöchten:
Ein Zweiter sei neben dir.
Der Einzige bist du, gleichwie . . . (?)
Sie rühmen deinen Namen;
Sie schwören bei dir.
Als wärst du bei ihnen!
Und du hörst mit deinen Ohren, was gesagt wird.
Du siehest die Millionen in der Welt,
Und nicht ein Finger entgeht dir an ihnen.
Nach den Guten ist dann dein Herz,
Und der Tag gut in deinem Namen.
Fernhin durcheilst du viel Millionen Feldweges,
Du fährst sie in Frieden,
Schiffend über die Höhe der Wasser
Zu der Stätte, die dir beliebt;
Du machst sie in kurzer Stunde.
Und gehst du nieder deine Stufen zur Tiefe,
So spricht der N. N.:
Komm, mein Herr, der durchmessen die Urzeit
Und dessen Sein ist ewiglich!
Ah, die Sonnenscheibe ist Herr der Strahlen,

Und du gehest auf
Und Leben giebst du Allen.
Gesehen wird droben der Morgen
Jeden Tag von dem N. N." —

Die Erwähnung des Amon als Amon-Râ ist hier eigentlich ungehörig. Auch in der Zeit der lebhaftesten Verehrung des Amon wurde dessen Name in den Todtenpapyrus vermieden, indem man wußte, er sei dem Alterthum, in welches man die Texte des Todtenbuches versetzte und dem ihr Kern auch entstammte, noch fremd gewesen. — An der mit . . . (?) bezeichneten Stelle stehen zwei noch unerklärte Worte. Vielleicht ist auch hier ein Schreibfehler. — „Die Höhe der Wasser" ist der Mittagspunkt des Himmelsoceans, jenseits dessen die Sonne sich hinabsenkt. — Wenn es heißt, der Sonnengott mache die viel millionen Feldweges in kurzer Stunde, so zeigt das eine nicht geringe Kenntniß astronomischer Verhältnisse.

Wir theilen noch einen Lobgesang an Râ beim Sonnenuntergange (Taf. XIX) aus dem Todtenbuche mit.

„Preis sei dir, Râ, bei deinem Untergehn,
Tum und Hor beider Horizonte,
Gott beider Götter, der da ward selber!
Beide Neunerkreise sind auf dem Bug der Barke,
Und Lobgesänge dir bringen die Götter,
Himmelansteigende zu dem Hinabschiffenden.
Seine Augen machen die Erde bewohnbar,
Seine leuchtenden, daß sie kund thun,
Er sehe Jedweden und dessen Nächsten.
Es ist die Sektibarke in Würden,
Das Herz in der Mâtibarke in Jubel;
Lobgesänge ergehen von ihnen zu dir.
Der Himmelsocean ist in Frieden,
Deine Schiffsleute befriedigten dich;
Gefällt wurden von den Erlauchten deine Feinde,
Weggeschafft und geschlagen der Âpap.

Schön warst du als Râ den ganzen Tag;
Es umarmet dich deine Mutter Nut,
Und du neigst dich frohen Herzens würdiglich
Zu dem Horizonte des Mânugebirges hinab.
Hier sind die Edlen in hoher Freude
Ueber dein Leuchten daselbst.
Der große Gott, der Wachthalter,
Der König aller Ewigkeit
Obsiegt den Dingen (?) in ihrem Abgrunde.
Aufheben sie ihre Hände
Zum Lobpreis deiner Erweisung.
Sie sprechen zu dir,
Sie wenden sich an die Herrin des Gefolges für dich,
Zu erleuchten ihnen allen die Tiefe,
Ihre Herzen zu erquicken.
Und Helle von dir bestrahlet die Unterwelt.
Ihre Augen, sie blicken umher, sehen dich,
Und es freuen sich ihre Herzen;
Sie sehen dich, der du erhörst die Bitten.
Die, so aus Särgen befreiet von dir,
Hervorbrechen sie, verwerfen ihr Böses,
Und du giebst Odem für ihre Nasen,
Empfängst sie am Buge deiner Barke
Am Horizont des Mânugebirges.
Herrlich bist du, Râ, jeglichen Tag,
Umarmet dich die Mutter Nut!" —

Zu bemerken ist dazu nur, daß die Barke des Râ morgens die Sektibarke, abends die Mâtibarke ist; daß die „Erlauchten" die Götter sind, die den Râ in der Barke begleiten und für ihn die Feinde bekämpfen; und daß die „Herrin des Gefolges" von ihm das Uzat-Auge ist, von welchem unten zu sagen sein wird.

Ganz ähnliche Lobgesänge auf Râ aus denselben Zeiten sind uns auch sonst noch erhalten geblieben. So heißt es auf

einem Denkstein aus der Zeit der 18. Dynastie, dessen Inschrift von E. Meyer veröffentlicht und übersetzt worden ist (Zeitschr. XV. S. 148 ff.):

„Preis dir, Glänzender, Gerüsteter,
Tum und Hor beider Horizonte!
Du erstrahlest am Lichtrande des Himmels,
Und dein Lob ist im Munde aller Menschen.
Schöner, verjüngt in der Sonnenscheibe
Binnen des Hauses deiner Mutter Hat'hor![1])
Strahlend an dir ist Alles,
Und dein Herz heiter ewiglich.
Es kommen zu dir beide Landesseiten in Demuth
Und bringen Lobpreisungen deinem Aufgang;
Er erstrahlet am Lichtrande des Himmels,
Und übergossen von dir ist die Welt mit Smaragdgrün.
Râ ist's, der Hor beider Horizonte,
Der göttliche Jüngling, Sproß der Urzeit,
Der da erzeugt und gebiert sich selbst,
König Himmels und der Erde, Gebieter der Tiefe,
Haupt des Vollendungslandes der Unterwelt.
Aus den Wassern wand er sich,
Aus dem Himmelsocean nährte er sich,
Hehr war seine Geburt.
Mächtiger König, erstrahlend am Horizont,
Der Götterkreis lobpreiset deinen Aufgang;
Alle Menschen in Entzücken
Jubeln, daß du ihnen strahlest!
Der ehrenreiche Gott in seinem Schrein,
Der Herr der Urzeit auf Mitte seiner Barke
Wird gerudert von den Insassen des Horizonts,
Geschifft von den Insassen der Sektibarke.
Es rühmen dich die Seelen des Ostens,
Es preisen dich die Seelen des Westens,
Schöner Gott, der umherstrahlt Leuchtung

Und ausbreitet die Erde in Goldglanz,
Umgürteter Jüngling, geliebter Herr,
Groß an Kraft, der nie ermattet,
Eilig von Gehen, weit von Schreiten.
Der Aufgang am Horizonte des Ostens
Vernichtet die Finsterniß auf der ganzen Erde,
Und alle Menschen erbieten Ehrfurcht,
Sie bringen Lobpreisungen deinem Aufgang.
Sie schauen beide Götterkreise im Verherrlichen
Und dein Gefolge im Anbeten.
Der Untergang am Horizonte des Westens
Breitet Finsterniß aus auf der ganzen Erde;
Es wird hell von deinem Hervorgehen,
Und Nacht auf Erden, gehst du unter in deine Wohnung.
Schöner Jüngling, Erzeugter des Ptah,[2])
Austheiler der Pflichten gegen die Götter,[3])
Hervorgehend als Sperber, geschmückt an der Stirn,
Das Herrscheruräenpaar an deinem Haupt,[4])
Gebieter der Ewigkeit, Großherr der Löwen unendlicher Zeit![5])
Du bist König, Herr der Atefkrone,[6])
Deine Augen erleuchten die Länder;
Du bist Râ, Bildniß der Pflichten,[7])
Es kommen zu dir alle Lebenden, Hocherhabener.
Deine Mutter Nut giebt Ehrfurcht vor dir in die Herzen,
Beide Lande, sie stehn da zu deiner Verdoppelung der Opfergaben,[8])
Geheimniß der Ewigkeit, Großer des Hintergrundes unendlicher Zeit,
Durchfahrend den Himmel in der Sektibarke
Und weithinstrahlend in der Âtibarke." —[9])

Man sieht, daß dieser Gesang, wie auch seine Ueberschrift sagt, den Aufgang des Sonnengottes verherrlichet. Zu den angezeichneten Stellen sei Folgendes bemerkt. 1) Während

hier Hat'hor Mutter des Râ heißt, wird gegen den Schluß Nut als solche genannt; Beispiel und Beweis, daß die Göttinnen oft ihre Rollen vertauschen. Die Mutterschaft der Nut ist das Richtige und Ursprüngliche. — 2) Mit der Vaterschaft des Ptah hat es eine andere Bewandtniß, die hier nur angedeutet werden kann. Geschichtlich ist Râ ein älterer Gott als Ptah, jünger als Ptah war wiederum Amon, der nach ihm aus demselben Streben des Bewußtseins hervorging und insofern als Sohn des Ptah betrachtet werden konnte. Nun geschah es aber, daß Amon mit Râ verselbiget wurde als Amon-Râ, und so wurde dann auch von Râ gesagt, Ptah habe ihn „gemacht", erzeugt. Das Nähere darüber wird unter der Ueberschrift „Die begrifflichen Götter" folgen. — 3) Die „Pflichten", Obliegenheiten, Dienstverrichtungen (aru mit dem Deutezeichen der aufrechtstehenden Mumie) sind die Feiergebräuche, welche den Göttern gebühren und an welche dieser Schlußtheil zweimal erinnert, weil zu ihnen ein solcher Lobgesang wie dieser bei Sonnenaufgang gehörte. — 4) Zu dem Stirnschmuck des Râ gehörten die beiden Uräusschlangen die Zeichen königlicher Herrschaft. Die Uebersetzung nennt sie geradezu. Im Texte heißt es wörtlich „die beiden (göttlichen) Gebieterinnen an deinem Haupt". Diese Uräen wurden als eine Art göttlicher Wesen betrachtet. — 5) „Großherr" oder „Großkönig der Löwen unendlicher Zeit" soll wahrscheinlich Râ als den Allertapfersten, Muthigsten bezeichnen, als den löwenhaften Großkönig in allem Zeitverlauf. — 6) Die Atefkrone, die nur den höchsten Göttern zukommt, wurde bereits bei Usiri beschrieben, den sie vornehmlich auszeichnet. — 7) Bei den öffentlichen Diensten für einen Gott wurde dessen Bild umhergetragen, vor welchem die pflichtmäßigen Feiergebräuche verrichtet wurden, und so wird in dem folgenden Verse gesagt, daß hiezu alle Lebenden kommen für Râ. — 8) Die Bewohner beider Lande stehen da, damit du sie zu ihren Opfergaben für dich doppelt oder reich-

lich segnen mögest. — 9) Die Âtibarke ist die kürzere, vielleicht ältere Benennung der Abendbarke, sonst Mâtibarke genannt.

Schließlich sei noch ein Lobgesang auf Râ beim Sonnenuntergange mitgetheilt, der sich auf einem in Berlin befindlichen Denksteine aus der Zeit der 19. Dynastie erhalten hat und bereits von Brugsch übersetzt ist. Wir geben ihn folgendermaßen wieder:

„Preis dir, Râ, von allen Menschen,
Tum und Hor beider Horizonte!
Einziger Gott, der da lebet in Wahrheit,
Der Alles gemacht hat, was da ist,
Und geschaffen das Wesen von Thier und Mensch!
Hervorgeht in seinem Auge
Der Herr des Himmels, der Herr der Erde;
Der geschaffen, die drunten sind und die droben,
Der Allherr, der Stier im Götterkreise,
Der höchste König, der Herr der Götter,
Der Obherrscher über die Götterkreise,
Der Gott, der da selber ward,
Der göttliche Doppelkreis, geworden von Anfang.
Es preisen dich alle Götter, Tum,
Der da ließ werden die erkennenden Menschen,
Holdseliger Herr, vielgeliebter,
Der da strahlet Leben auf alle Menschen.
Ich bringe dir Lobpreis am Abend meiner Einsenkung
Und deines Einsinkens in das Leben.
Die Sektibarke ist darob erfreut,
Die Âtibarke ist in Jubel
Der Lobpreisungen von den Schiffern,
Die durchzogen mit dir den Himmelsocean in Frieden.
Deine Schiffer erheben dich hoch:
Gefällt ward vom Glanz deines Auges dein Feind,
Und abgewendet der Vorschritt des Âpap.

Dein Versinken ist schön und herzerfreuend
Am Horizont des Mânugebirges,
Und du machest es hell bei dem guten Gotte,
Dem Herrn der Urzeit, dem König der Unterwelt.
Du bringst Licht denen, die da sind im Tode,
Es schaun ihre Augen deine Herrlichkeit,
Und die wohnen drunten in ihren Schlüften,
Ihre Arme erheben sie zum Preise für dich.
Die Unterweltlichen sind in Jubel,
Nachdem du erleuchtet ihnen allen die Tiefe.
Ihre Herzen erquickt dein Erhellen der Unterwelt,
Ihre Augen gehen auf von deinem Anschauen;
Es entzückt ihre Herzen, schauen sie dich
Und preisen deine Erscheinung über ihnen.
Nimmer gebar dich ein Gott,
Sie selber gebarest du insgesamt.
Aufgehest du, und du verscheuchst ihr Leid,
Untergehst du, um zu erquicken sie selber.
Sie preisen dich, kommst du zu ihnen,
Sie ergreifen den Bug von deiner Barke.
Dein Untergehen am Horizont des Mânugebirges
Verschönt dich als Râ jeglichen Tag.
Lasse sein meine Seele unter ihnen
Und deinen Glanz strahlen auf meinen Leib,
Indem ich schaue die Sonnenscheibe
Mit jenen Verklärten und Vollendeten,
Die in der Unterwelt weilen vor dem «guten Wesen»
Und gewähren Bestand der Selbstheit (des N. N.)."

Daß das „gute Wesen" Usiri ist, wird kaum der Erinnerung bedürfen, und im Uebrigen ist dieser Gesang durchaus verständlich.

Man wird bemerkt haben, daß diese Lobgesänge einander sehr ähnlich sind, auch gewisse stehende Wendungen haben. Zu der Höhe der 75 Lobpreisungen erheben sie sich nicht, ob-

wol Einzelnes aus deren Gedankenkreise in sie hineinleuchtet. Immer ist es doch der erscheinende Gott, von dem und zu dem sie reden. Das hält sie auf mythologischem Boden fest; und hindert sie das, einen rein übernatürlichen Gott zu setzen, so wehrt es auch die Gefahr ab, in irgend einer Weise die Weltursache in die verursachte Welt aufgehen zu lassen.

Es wird hier der geeignete Ort sein, das Erforderliche von dem Auge des Râ zu sagen, das unzählige Mal auf Denkmälern als linkes und rechtes abgebildet ist. Diese werden dann unterschieden durch einige unter dem Bilde des Auges angebrachte Linien, welche die Wange andeuten und sich nach rechts oder links wenden. Die Zweiheit bezieht sich nach Brugsch auf den Osten und Westen, die beiden Horizonte des Aufgangs und Niedergangs der Sonne, nach Grébaut auf den Süden und Norden des Doppellandes Aegypten. Sie ist auch auf Sonne und Mond bezogen worden. Im alten Reiche kommt das besondere Zeichen für das Râ-Auge noch nicht vor, und erst in ganz später Zeit ist es auch für das Hor-Auge gebraucht.

Das Râ-Auge heißt Uza, Uzat oder Uzit, in der Zweizahl Uzati, abzuleiten von dem Zeitworte uza, welches bedeutet „in erfreulichem, befriedigendem Zustande, heil, wolbehalten sein“ (Brugsch W. 13 V. 374). Das Todtenbuch, auf dessen Aussagen wir uns hier beschränken, erwähnt das Sonnenauge nur in der Einheit. In den Pyramidentexten findet sich dieser Name nicht.

In der Form Uzit hat ihn das Todtenbuch einige Mal. So sagt der Verstorbene in dem alten Grundtexte des 17. Kapitels (Z. 105. 106): „Ich bin in der Nachfolge der Uzit, der Herrin des Himmels“, oder nach anderen Handschriften: „Ich bin Uzit, die Herrin im Feuer“ oder „des Feuers“; wozu dann (Z. 108) die Erklärung sagt: „Uzit, die Herrin unter

den Feuern, ist das Auge des Râ". An einer andern Stelle wird (66, 3) die Uzit nur erwähnt. — Uebrigens enthält eine Liste des ersten Götterkreises, welche Brugsch (unter Nr. 39) aus einem Turiner Papyrus der Ptolemäerzeit mittheilt, an letzter Stelle ebenfalls den Namen der Uzit und bezeichnet sie als „die Göttin von Tep". Bekannter ist ihre Hauptverehrungsstätte Pă Uza, woraus die Griechen Buto machten, welcher Name denn auch auf die Göttin selbst übertragen wurde. In dieser glaubten die Römer ihre Latona wiederzufinden. In der Göttersage spielt sie keine Rolle, wenigstens nicht in der klassischen Zeit, und ihre lebhaftere Verehrung gehört erst der späteren Zeit an. — Wir kehren zu dem Todtenbuche der höheren Jahrhunderte zurück.

Da es das höchste Ziel des Verstorbenen war, der Natur des Râ theilhaftig zu werden, so gewährte ihm bei Erreichung desselben die Uzat, entsprechend ihrem Namen, vollkräftiges Wolsein und alles, was er dazu bedurfte. Darum sagt er (42, 14. 15): „Ich bin in der Uzat, dem Inneren des Auges; ich bin in ihrem Schutz, ich komme hervor, ich gehe auf, angetreten habe ich mein Leben; ich bin in der Uzat, meiner Wohnung, meinem Sitz, ich ruhe in der Heimath bei ihr". Und an einer andern Stelle (64, 44. 45): „Gekommen bin ich, umarmt habe ich die Uzat, bewirkt habe ich, daß sie ruhet an ihrer Stätte"; wobei der Ausdruck für „ruhen" auf den Untergang deutet. — Beim Eintreten in die Barke des Sonnengottes (100 und 129, 6) sagt er: „Gereicht hat Râ mir seine Hände und nicht zurückstoßen mich seine Schiffsleute. Bin mächtig ich, ist mächtig die Uzat; ist mächtig die Uzat, bin mächtig ich". — Nachdem er aber im Todtengerichte sich als „rein von allem Bösen" ausgewiesen hatte, ward ihm (125 Schlußv. 47) gesagt: „Es ist deine Speise in der Uzat, dein Trank in der Uzat, und werden dir gebracht Todtenopfer auf Erden, in der Uzat werden sie dir überliefert".

In demselben Kapitel vom Todtengerichte spricht der

Verstorbene (125, Einl. 21. 22) von dem „Herrn der Hauche, welcher belebt alle Erkennenden (Menschen) an diesem Tage des Vollwerdens der Uzat in Anu am letzten Tage des zweiten Erntemonats vor dem Herrn dieses Landes. Ich sehe", heißt es dann, „voll ist die Uzat in Anu".

Und hier erlauben wir uns, einmal ein Kapitel (140) des Turiner Todtenbuches, das die älteren Texte nicht kennen, mitzutheilen, da es die beste Erklärung dieser Stelle bringt. Es hat die Ueberschrift: „Buch der Gebräuche am letzten Tage des zweiten Erntemonats beim Vollsein der Uzat am letzten Tage des zweiten Erntemonats." Dann sagt der Text (Z. 1—14), dem wir kleine Erläuterungen sogleich in Klammern einschalten:

„Es strahlet der Mächtige, der aufgeht am Horizont, es strahlet Tum auf dem Duft seines Naß, und der Verklärte (Verstorbene) geht auf am Himmel von Hat-Benben (dem Tempel des jenseitigen Anu-Heliopolis) in Freuden. Die (Götter, die) darinnen sind, versammeln sich gleicherweise und rufen jubelnd in den Gottesschrein; Lobpreis durchhallt die Tiefe und Anbetung ist im Munde für Tum-Harmachu. Es gebeut Se. Majestät dem Götterkreise, welcher folgt Sr. Majestät: «Auf! Entbietet die Uzat unter euch! Mein Leib, sie giebt ihm Kraft; meine Glieder alle, sie verjünget sie.» Das kommt aus dem Munde Sr. Majestät, da leuchtet seine Uzat und vereinigt sich auf ihrer Stelle mit Sr. Majestät in dieser Stunde der Nacht. Ist voll die vierte Stunde des guten Landes (der Unterwelt) am letzten Tage des zweiten Erntemonats, so ist die Majestät der Uzat in Gegenwart des Götterkreises, und Se. Majestät geht auf gleichwie das erste Mal, da die Uzat war an seinem Haupte. — Râ, Tum, Uzat, Schu, Seb, Usiri, Suti, Hor, Mentu, Bâh (der Ueberschwemmungsgott), Râ, genannt die unendliche Zeit, Thut, der ewig wandelnde, Nut, Usit, Nebt'hat, Hat'hor, die mächtige Göttin, überdies Maât, Anpu und die Erde, das Kind der Ewigkeit — (sie alle sind) Seele und Leib des Râ. — Rechnet man, daß

die Uzat sei vor dem Herrn dieses Landes, und steht sie vollgeworden geeinigt, so sagen jene Götter: «Freuet euch dieses Tages!» und ihre Hände bringen dar. Siehe, gefeiert wird ein Freudenfest von jeglichem Gotte, und sie sagen: «Lobjauchzen dem Râ, der da läßt ausfahren vom Schiffsvolk die Barke, zu fällen den Âpap! Lobjauchzen dem Râ, der da läßt werden die Erscheinung des Chepra! Lobjauchzen dem Râ, Preis ihm, der abschlägt seine Feinde! Lobjauchzen dem Râ, der abschlägt die Köpfe der feigen Schlangenbrut!»" — Der Rest des Kapitels enthält rituelle Anordnungen.

Man bemerke, daß im Anfange des Kapitels der Sonnengott, da er noch in der unteren Tiefe weilt und gegen den Horizont erst hinaufsteigt, Tum genannt wird. Dann heißt er mit Umgehung des Namens zunächst nur Se. Majestät, und erst nach der Verbindung mit der Uzat, wenn er als Sonne aufgeht, wird er als Râ gepriesen, der in seiner Barke ausfährt, sich als Chepra, das ist als Werdender, zeigt und seine Widersacher überwindet. Aus diesem Fortschritt und Zusammenhang geht hervor, daß das „Vollwerden der Uzat" sich nicht auf den Mond, sondern nur auf die Sonne beziehen kann. Auch hätte man für das Eintreten des Vollmonds einen bestimmten Jahrestag und eine bestimmte Nachtstunde nicht wol festsetzen können. Das angegebene Datum war der 30. Mechir, auf welchen der 1. Phamenoth folgte. In den Anfang des Mechir beim natürlichen Jahre fiel die Wintersonnenwende. Bis dahin hatte der Sonnenlauf seit der Sonnenwende sich immer tiefer herabgesenkt, die Kraft der Sonne hatte abgenommen, Râ war gealtert und ging sozusagen dem Tode entgegen, die Uzat war immer mehr von ihm gewichen und hatte sich zuletzt, wie es scheint, unter die übrigen Götter verloren. Nun aber zeigte sich schon am Ende des Mechir und noch mehr im Phamenoth, daß Râ zu neuem Leben, zu neuer Kraft gekommen, daß die Uzat wieder an seinem Haupte sei, er sich wieder verjüngt habe. Das ist das Anfüllen oder Vollwerden der

Uzat, und diese Thatsache wurde in die Nacht des Ueberganges des Mechir zum Phamenoth verlegt. Deshalb war auch Anpu, der Gott der Bestattung und der Bürge der jenseitigen Wiederbelebung, noch im Anfange der 19. Dynastie das Wahrzeichen und der Monatsgott sowol für den Mechir, wobei er dann als Schakal auf einem Sarkophage, als für den Phamenoth, wobei er auf einer Standarte ruhte, und es ist wol mit Sicherheit anzunehmen, daß sich dies auf das Schwinden und die Neubelebung des Sonnengottes als Herrn des Jahres bezog. Auch in dem Bilde über dem Texte des 140. Kapitels sieht man den Verstorbenen in knieender Anbetung vor Anpu, welcher in Schakalgestalt auf dem Sarkophage liegt, dabei aber das Machtscepter auf dem Rücken trägt, während hinter ihm das Uzat-Auge als Gottheit in knieender Stellung und die Arme lobpreisend erhoben, liegt, Râ aber hinter ihr in ruhender Haltung sitzt, die Sonnenscheibe auf dem Haupte. So erklärt denn dieses wahrscheinlich jüngere Kapitel des Turiner Todtenbuches die oben angeführte Stelle aus dem älteren 125. Kapitel wol zur Genüge.

Und nun sei noch einiger Aussagen des alten 17. Kapitels über die Uzat gedacht. Dort sagt (17, 30) der Verstorbene: „Ich fülle das (Uzat-) Auge, nachdem es geschwächt war am Tage des Kampfs der beiden Rehu"; wozu die Erklärung bemerkt (Z. 31. 32), das sei „der Tag, an welchem Hor gekämpft mit Set", der ihn mit seinem Koth beworfen, wogegen Hor den Set unter Beihülfe des T'hut entmannt habe. Dann sagt im Grundtexte der Verstorbene weiter (Z. 32): „Hinaufhebe ich das Haar von dem Uzatauge zur Zeit der Finsterniß". Dazu (Z. 33) der erste Erklärer: „Das ist das rechte Auge des Râ, das ihm verfinstert wird, nachdem er es hingesendet. Durch Hülfe des T'hut, der das Haar von demselben hinaufhebt, wird ihm wiedergebracht Leben, Heil und Gesundheit ohne jegliche Schwäche". Ein späterer Erklärer fügt (Z. 34)

hinzu: „Wenn dies sein Auge krankt und es ist davon thränend das andere, siehe dann ist T'hut da, um es zu säubern".

Die letzte Erklärung greift so weit und ohne Noth über den Grundtext hinaus, daß wir sie zunächst unbeachtet lassen können. Die ältere dürfte unanfechtbar sein. Der Verstorbene, in seinen beiden Aussagen, versetzt sich in die Stelle des T'hut, indem eigentlich dieser es ist, dessen Thun er von sich aussagt. Wir sind daher befugt, an seine Stelle wiederum T'hut zu setzen. Dieser aber ist es, der das Auge des Râ von neuem „füllet", ihm die Lichtkraft wiederschafft, welche er am Tage des Götterkampfes verloren; und die zweite Aussage berichtet, durch welche Handlung er dies bewirkt, indem er nehmlich das Haar von dem Auge wieder emporhebt, welches (die Wimper?) im Erschrecken vor dem grausenverbreitenden Kampfe ihm vor das Auge gefallen war, nachdem er es auf jenen „hingesendet". Der Erklärer, indem er die Uzat das rechte Auge des Râ nennt, läßt keinen Zweifel, daß es die Sonne sei. Hier also ist von einer Sonnenfinsterniß die Rede, die wol immer auf einen Kampf der beiden Rehu zurückgeführt wurde. Erst der jüngere Erklärer spricht ganz unnöthigerweise auch von einer Mondfinsterniß; denn das andere oder „zweite" Auge des Râ wird doch wol der Mond sein, dessen Verdunkelung auf ein Leiden der Sonne bezogen wird. — So weit die Uzat.

Râ-Harmachu. Nefertum. Chepra. Cheprer. Mentu. Sebak.

Diese Namen alle beziehen sich auf die an die Sonne gehefteten Gottesvorstellungen und bezeichnen gewisse Zustände oder Besonderheiten des Sonnengottes. Râ-Harmachu, Chepra und Cheprer thun dies in ausgesprochener Weise, ohne eigent-

lich selbständige Götter sein zu wollen. Mentu und Sebak aber wollen dies sein. Nefertum schwebt zwischen beiden. Die Namen Râ-Harmachu und Mentu, kommen in den Pyramideninschriften der 5. und 6. Dynastie noch nicht vor, wol aber die vier andern, und zwar in der Unaspyramide.

In der Folgezeit begegnet der Name Râ-Harmachu oder Râ-Har 'm achuti, Hor beider Horizonte, um so häufiger als Bezeichnung des Gottes, der in der sichtbaren Sonne von einem Horizont (achu) bis zum andern sich bewegt. Ursprünglich gehört der Name Harmachu dem Hor an, bei dessen Besprechung er auch erwähnt wurde. Wie aber das Licht von der Sonne nicht zu trennen ist und insofern als eine Eigenschaft derselben erscheint, so wird nun auch jener Doppelname dem Râ überhaupt, vornehmlich aber bei seinem Aufgange und seinem Untersinken beigelegt. Beispiele anzuführen ist unnöthig.

Nefertum heißt wörtlich „die Schönheit, die Güte", vielleicht auch wol „die Vollendung des Tum". In beiden Fällen würde der Name den Sonnengott in seinem Uebergange von Tum zu Râ bezeichnen. Bei Unas (395) lesen wir: „Auffsteigt Unas als Nefertum in der Lotosblüthe, zu erfreuen die Nase des Râ, so er ausgeht vom Horizont jeglichen Tag". Da hiernach nur Unas in Gestalt des Nefertum erscheint, so kann man nicht eigentlich sagen, daß letzterer als ein selbständiger Gott schon dem Râ gegenübergestellt sei. Ja, sein Name tritt geradezu als Beiname des Râ ein, wenn es weiterhin (592, 593) heißt: „Râ, Oberhaupt des Götterkreises, Oberhaupt der Menschen, Nefertum ohne seines Gleichen, der da ist Erbe des Seb und dem jeglicher Gott seine Hand zu Gebote stellt".

Nur zweimal kommt Nefertum auch im Todtenbuche vor. Zuerst im 17. Kapitel, wo (Z. 65) von einem jüngeren Erklärer „Nefertum, Sohn der Bast" unter die Gottheiten gerechnet wird, welche die Bestrafung an den Gegnern des Râ vollziehen. Sodann wird (125 Confess., 34) „Nefertum, ge-

kommen aus Hatka-Ptah", dem Tempel des Ptah in Memphis, als einer der zweiundvierzig Todtenrichter angeführt. Aus beiden Stellen geht hervor, daß in der Zeit der Entstehung des Todtenbuches die Gestalt des Nefertum sich von Râ als ein selbständiger Gott bereits abgesondert hatte, daß er aber auch als solcher keine hervortretende Stellung einnahm. Erst mit der 21. Dynastie tritt er mehr und mehr in den Vordergrund. Da nennt ihn Ramessu III. (Pap. Harris 1, 5) „den Schirmherrn des Doppellandes"; er hat ihm (4, 10) eine Bildsäule neben Ptah und Sokar errichtet, wiederholt (44, 2) jenes Beiwort und hat ihm (47, 7) noch ein Bildniß aufgestellt neben Ptah und Sechet. Auf einem der großen Bilder desselben Papyrus (43) stehen vor dem Könige die drei Gottheiten Ptah, Sechet und Nefertum hintereinander; der letztere eine Mannesgestalt in engem bunten Rock, Halsband, Arm-, Hand- und Knöchelringe von Gold, eine dunkelblaue Königskappe auf dem Kopfe, auf der sich aus einer Lotusblume zwei Federn erheben, in den Händen das Götterscepter und das Lebenszeichen. Seit jener Zeit ist er häufig in Kleinbildnissen von gebranntem Thon dargestellt. In den Jahrhunderten, welche auch für die Mythologie die klassischen sind, war er jedoch eine sehr zurücktretende und wenig ausgeprägte Nebengestalt sonnengöttlicher Herkunft.

Umsomehr tritt Chepra hervor, zumal in der mittleren Zeit, fast noch mehr in der späteren. Seinem Namen liegt zum Grunde das Zeitwort cheper, „werden, entstehen, geworden sein, auch werden, oder entstehen lassen". So wird es oft von Râ gebraucht, wenn es heißt, er entstehe von selber, er lasse werden sich selbst. Da der Käfer (scarabaeus sacer) gleichfalls cheper heißt, so wird dessen Bild sowol sinnbildlich, als schriftüblich für den Begriff angewendet. Aus späterer Zeit finden sich Bilder des Chepra, die einen Mann mit Götterscepter und Lebenszeichen darstellen, der über der Königskappe den Käfer hat, andere, bei denen der Käfer

die Stelle des Kopfes vertritt. Natürlich sollen dieselben nur den Gedanken an ihn ins Gedächtniß rufen. Sie sind, wie alle ihresgleichen, Sinnbilder, nicht Abbildungen.

Chepra ist demnach der Gott, der entsteht, der sich werden läßt, der Gott unmittelbar bei und nach seinem Entstehen, und zwar insonderheit Râ, sofern er in sichtbare Erscheinung tritt, als Sonne jeden Morgen sich von neuem werden läßt, sich aus einem Unsichtbaren in einen Sichtbaren wandelt.

Bei Unas kommt der Name zuerst vor, indem es dort (445) heißt: „Es zeigt Unas die Wege des Chepra", denn er ist schon sonnengöttlich geworden, steigt lebendig hinab in die (westliche) Unterwelt und „strahlt wiederum auf im Osten". Bei dem Urbilde, dem Sonnengott, ist mithin Chepra die Erscheinung des werdenden Râ. Auf der Altarsäule Pepi I. in Turin ist Chepra an dritter Stelle unmittelbar hinter Tum einfach genannt.

Im Todtenbuche wird öfter sein gedacht. In dem alten 17. Kapitel lesen wir (Z. 73. 74): „Ich bin unter den Nachfolgern des Allherrn in Farben des Chepra"; worüber man gern die Erklärer hörte, die jedoch schweigen. Nach dem Zusammenhange kann aber der Allherr hier nur Râ-Tum sein und der Verstorbene bezeichnet sich als Diener und Angehöriger desselben, um sich damit gewisse unheimliche Mächte fern zu halten, und beruft sich zum Beweise dafür auf seine Erscheinung in den leuchtenden Farben des morgendlich werdenden Râ selbst. — Ferner sagt er dort (Z. 89. 90): „Ah, Chepra auf Mitte seiner Barke, deß doppelter Götterkreis seine Gestalt ist ewiglich". Da wir nun wissen, daß Letzteres nur von Râ gilt, so ist damit auch gesagt, daß Chepra eben Râ sei; wie denn auch (Z. 94) der Erklärer sagt: „Chepra inmitten seiner Barke ist Râ selbst". — Anderswo (24, 2. 3) sagt der Verstorbene: „Ich bin Chepra, der da selber wird oberhalb des Schenkels seiner Mutter"; nehmlich der Nut, von welcher er, obgleich selbständig in das Dasein tretend,

doch geboren wird. Die Barke des Sonnengottes bei seinem ersten morgendlichen Hervortreten wird öfters „Barke des Chepra" genannt (so 39, 16. 41, 5. 6. 130, 31. 134, 4). Und so zeigt sich überall, daß Chepra seinem Wesen nach kein andrer ist als Râ, der denn auch in anderen Texten gern unter jenem Namen bezeichnet wird, wobei man sich aber bewußt blieb, daß er damit vorzugsweise als werdender oder als soeben gewordener gedacht werde.

Das Wort Chepr er als Gottesname ist sehr selten und findet sich nur im höheren Alterthume, wo es einmal bei Unas, einmal bei Merenra vorkommt. Auch steht dieser Name auf der Turiner Altarsäule, und zwar hinter Chepra, was beweist, daß er mit diesem nicht für gleichbedeutend angesehen wurde, aber auch, daß er noch dem Sonnengotte zugehörig war, denn erst nach ihm folgen die Neungötter Schu, Tefnut u. s. w. Die genauere Bedeutung des Wortes in seiner Anwendung auf den Gott ist nicht leicht zu erklären. Sonst wird es wol anstatt cheper oder chepri für den Käfer gebraucht und Brugsch (W. B. III. 1072) bemerkt dazu: „Besonders auch erscheint das Wort zur Bezeichnung einer durch den Käfer symbolisirten Eigenschaft der göttlichen Wesen, deren Prinzip das Werden durch Veränderung der Form ist". Dies würde den Zusammenhang mit dem Zeitworte cheper nicht ausschließen, und durchaus dazu passen, wenn man annehmen darf, daß die Verdoppelung des Auslautes reflexive Bedeutung habe und den Gott bezeichne, welcher Wirkung und Folge seines Werdens ist, während Chepra die Ursache und Bewirkung desselben ausdrückt. Als die Formel aufkam, daß Râ der sei, welcher „selber wird" oder „geworden ist von selbst", mag sich dann die Bedeutung von Chepr er auf Chepra übertragen und der erste Name verloren haben.

Dem Unas wird (277. 278) gesagt: „Du stehest auf ihm, diesem Lande, du gehst hervor als Tum, gehst nicht hervor als Chepr er; du wirst auf ihm, du weilst auf ihm, und es

siehet dich dein Vater, es siehet dich Râ". In der Unterwelt, denn das ist „dieses Land", ist Unas sonnengöttlich werdend, aber als Tum, nicht als bereits gewordener; sein Werden, sein Dasein scheint auf Râ zurückgeführt zu sein. Ein späterer Paralleltext ersetzt Chepre r schon durch Chepra. — Heißt Merenra, der Sohn Pepi's I., in seiner Pyramide (T. IVa 7) „Sohn des Cheprer", so wird dies dasselbe sagen sollen, wie „Sohn des Râ", da so sein Sohn Pepi II. sich amtlich nannte, wie aus Inschriften hervorgeht.

Dachte man bei den im Vorstehenden betrachteten Namen nicht sowol an verschiedene Sonnengötter, als an verschiedene Gestaltungen eines und desselben Sonnengottes, so verhält sich dies anders bei den jetzt zu erwähnenden beiden Göttern.

Unter diesen erscheint Mentu, der auch Mont gelesen wird, in einer Anzahl thebanischer Götterverzeichnisse an erster Stelle vor Tum, und zwar seit der 18. Dynastie. Dabei ist ihm nur einmal Amon-Râ voran genannt, in allen übrigen Fällen nimmt er die Stelle des Râ ein. In etwas anderer Weise ist dies der Fall in dem 171. Kapitel des Todtenbuches, das ebenfalls der Zeit der 18. Dynastie angehören dürfte. Hier beginnt die Aufzählung der Götter mit Tum, welchem die ältesten großen Götter von Schu an bis Hat'hor folgen; dann kommt Chepra, dann „Mentu, der Herr von Theben", dann Amon, welcher, wie wir sehen werden, mit dem Sonnengott in der engsten Verbindung gedacht wurde; der Name Râ fehlt durchaus. Auch hier nimmt er die Stelle des Râ ein. Bestätigt wird dies durch thebanische Inschriften, die ihn „den Stier des Götterkreises" nennen und von ihm sagen, daß er „von sich selbst werde zu seiner Zeit". Dies wird zusammenhängen mit Ueberlieferungen aus einer Zeit, da in der Thebais der als Tagessonne erscheinende Gott ursprünglich als Mentu bezeichnet und verehrt wurde. Solche Ueber-

lieferung bewahrte ihm seinen Platz an der Spitze der Götterverzeichnisse. Und daß er diese Bedeutung einmal gehabt, daß er in älterer Zeit noch nicht der nachherige thebanische Kriegsgott war, bezeugen die ältesten Spuren seiner Verehrung.

Zuerst nehmlich erscheint sein Name als Bestandtheil des Namens Mentuhotep, den während der thebanischen elften Dynastie sowol Könige, als andere Personen trugen. Nun aber verbindet sich mit der zweiten Hälfte dieses Namens, mit dem Worte hotep die Vorstellung von „Vereinigung, Versöhnung, Frieden, Ruhe", eine Vorstellung, welche der Verbindung mit dem Namen eines Kriegsgottes geradezu widerstreitet, am entschiedensten in kriegerischen Zeiten, wie sie für das thebanische Fürstenhaus, das als die elfte Dynastie gerechnet wird, allerdings vorauszusetzen sind. Wenn sich mit dem zwölften, gleichfalls thebanischen Königshause der Name Mentuhotep allmählich verlor, so geschah dies wahrscheinlich, weil Mentu bereits angefangen, Kriegsgott zu werden, womit jene Zusammenstellung sich nicht mehr vertrug. Diese Bedeutung des Gottes scheint sich völlig herausgearbeitet zu haben, als man in den folgenden Jahrhunderten bestrittener Herrschaft, eindringender asiatischer Horden, langer Unterwerfung unter die gehaßten Fremden, der Gunst eines mächtigen Kriegsgottes am meisten bedurfte, dem man es denn auch danken mochte, daß die thebanische 18. Dynastie die fremden Eindringlinge siegreich hinaustrieb und ganz Aegypten unter Einer Oberherrschaft wieder vereinigte.

Wenn ein gewisser Baba, der sehr wahrscheinlich zur Zeit der Hyksos lebte, in seiner Grabschrift seiner friedlichen und wolthätigen Handlungen gedenkt und dabei den Mentu zum Zeugen anruft, daß er die Wahrheit sage, so läßt das nicht auf einen bloßen Kriegsgott schließen, und Mentu muß noch einen etwas andern Charakter gehabt haben. Auffallend ist es, daß in den ausführlichen Siegesberichten des kriegerischen

Königs Thutmes III., des gewaltigen ägyptischen Eroberers, wol anderer Götter gedacht wird, niemals aber des Mentu. Dagegen sagt Ramessu II. gleich zu Anfang seines Berichts über den Krieg wider die Cheta: „Es erhub sich Se. Majestät, gleichwie Râ aufgeht und nahm an sich die Rüstung seines Vaters Mentu“. Und später: „Er erhub sich wie ein Löwe gegen sie, gleichwie (sein) Vater Mentu“. In dem berühmten Gedichte Pentaur's über denselben Feldzug heißt es von dem jungen Könige: „Sein Muth ist gleich dem des Mentu. — Gleich dem Mentu war seine Erscheinung, das ganze Land erzitterte“. – Den König selbst läßt der Dichter sagen: „Gleich Mentu schoß ich rechtshin meine Pfeile, links hieb ich sie zusammen. – Ich stürzte mich auf sie dem Mentu gleich“. U. s. w. — Sichtlich ist Mentu hiernach Gott des Krieges und Kampfes, und es ist bemerkenswerth, daß dem im Schlachtgewühl von höchster Noth bedrängten Könige nicht er, sondern ein höherer Gott zu Hülfe kommt, daß in alle diesen Stellen sein Name nur zu Vergleichungen herbeigezogen wird.

Erwägen wir dabei nun, daß er in bildlichen Darstellungen den Sperberkopf des Râ und über diesem die hohen Doppelfedern des höheren, des begrifflichen Gottes Amon hat, so denken wir uns seine Geschichte folgendermaßen. Ursprünglich hieß auch in Theben der Sonnengott im allgemeinen Tum, als Tagessonne nannte man ihn Mentu — vielleicht in der Bedeutung des Auges oder Augensternes. Unter der Reichseinheit drang jedoch Name und Verehrung des Râ auch dorthin, und konnte man sich dieser höheren und durchgebildeteren Gottesvorstellung auch nicht verschließen, so wollte man doch den Gott der Väter nicht fahren lassen, und da er von der älteren Zeit her noch etwas Wildes und Gewaltsames hatte, so verband man ihn mit Râ und sah ihn nun in der heftigen Mittagsgluth der Sonne. Daher der Sperberkopf. Nun aber entwickelte sich die hohe Vorstellung von

Amon und zwar in engster Verbindung mit Râ, so daß dessen bisherige Einheit mit Mentu nicht mehr haltbar erschien und der Letztere aus ihr allmählich als selbständig ausgeschieden wurde. So war denn Amon die Ursache und gleichsam der Vater dieses verselbständigten Mentu, welcher deß zum Zeichen den Federschmuck des Amon erhielt. Aber man hielt an ihm, man bedurfte in den unruhigen, drangvollen Zeiten seiner Kraft und Gluth, seiner durchdringenden Heftigkeit, und das machte ihn zum Kriegsgott. Er blieb auch als solcher der „Doppeltgewaltige“, weshalb er später mitunter zweiköpfig dargestellt wurde. In der Rechten hat er entweder das sichelförmige Siegesschwert der Könige, den chopesch, oder die Hände voll anderer Waffen. Kriegen und Siegen verdankte Theben sein Emporkommen, seine Oberherrschaft, seine Größe, seinen Ruhm, seine Reichthümer, zur Behauptung und Erhaltung dieser Vorzüge bedurfte es immer wieder der Gunst des Gottes kriegerischer Begeisterung und Kühnheit; erklärlich daher, daß seine Könige, Priester und Bevölkerung diesem Gotte, ihrem Mentu, wol auch die alte erste Stelle in der Reihe der Götterregierungen beließen. Allein er blieb, und zum Theil eben darum, immer nur ein örtlicher Gott des thebaïschen Gaues, „der Herr von Theben“, der in den gemeinsamen Götterglauben Aegyptens keinen Eingang fand. Sein Haupttempel war in dem „Anu des Südens“ oder „des Mentu“, Hermonthis, einige Meilen nordwestlich von Theben.

Eine Gottheit von nachweislich viel älterem Ursprung ist Sebak. Dieser Name ist geradezu der des Krokodiles, dessen Bild den Gott häufig in der Schrift vertritt, auch wol als Deutezeichen hinzugefügt wird, wenn der Name durch Lautzeichen geschrieben ist. In Mannsgestalt dargestellt, hat Sebak Götterscepter und Lebenszeichen in den Händen und über der Königskappe die Sonnenscheibe mit dem Uräus, auch Widderhörner und Federschmuck, dieses aber auf seinem Krokodilkopfe.

Schon in der Unaspyramide (265) heißt er „der große Fürst Sebak“, und einmal (621) wird Unas selbst „Sebak“ genannt. An einer anderen Stelle (600) stehen Sebak und die Göttin Nit als zusammengehörige Gottheiten nebeneinander. Wie dies gemeint sei, erklärt sich, wenn es weiterhin (627) heißt: „Es erhebt sich Unas wie Sebak, der Sohn der Nit“. — Die andern Pyramidentexte, soweit sie veröffentlicht sind, nennen ihn nicht.

Das Todtenbuch kennt ebenfalls ein näheres Verhältniß zwischen jenen beiden Gottheiten, indem es (71, 15) sagt: „Es steht Sebak auf seiner Uferhöhe, es steht Nit auf dem Gestade“. — Wir kennen bereits den Berg der Geburt des Râ, auf welchem der Âpap hauset, und von ihm hieß es (108, 2): „Sebak ist der Herr des Geburtslandes im Osten dieses Berges und sein Tempel ist in der Niederung“. — So haben wir auch in dem Abschnitt über Hor (S. 131 f.) schon gehört, wie nach Kapitel 113 Sebak, von Râ aufgefordert, nach Hor fischt, der seiner Mutter Usit abhanden gekommen, und wie ihn Râ dort „den Herrn der Seen“ nennt, der mit Fischen zu thun hat. — Ferner wird (125, Schlußz. 37) der Riegel der unterweltlichen Tiefe sinnbildlich genannt: „Auge des Sebak, des Herrn des Geburtslandes“. — Endlich heißt es in dem allerdings schon jüngeren Kapitel (171, 3. 4): „Sebak nach allen seinen Namen von den Orten an jedem seinem Sitze, von denen sein Besitzthum geliebt wird“; und daß dieses Besitzthum das Wasser zum Reinigen, insbesondere das Nilwasser sei, zeigt sich, wenn es unmittelbar darauf heißt: „Götter des Anschwellens, Götter des Vollseins, welche sind im Himmel und welche sind auf Erden, gebet reine Kleider dem verklärten und vollendeten N. N.“; denn diese „reine Kleidung“ ist die, welche mit dem heiligen Wasser gereinigt ist.

Diese Zeugnisse aus der alten und mittleren Zeit zeigen uns jene sonderbare, ja widerwärtige Gottheit zwar in einer

näheren Beziehung zu Râ und als den Schirmherrn des Gebirges bei seiner allmorgendlichen Geburt, keineswegs aber als Sonnengott in gleichem Sinne wie die vorher betrachteten Gottheiten.

Man wird wol annehmen dürfen, daß seine Vorstellung und Verehrung schon in einem sehr hohen Alterthume entstanden sei. Damals muß der Nil von Krokodilen gewimmelt haben, müssen diese unheimlichen, fast unangreifbaren und gefährlichen Thiere, die weder Vieh noch Menschen mit ihrer Gefräßigkeit verschonten, für die Anwohner des Wassers, dessen sie denn doch bedurften, Ursache steter Angst und Schreckens gewesen sein. Sie ahnten in ihnen eine sie fortwährend bedrohende Macht, deren Feindseligkeiten sie durch Verehrung und Opfer, die ihnen die Furcht abdrang, abzuwenden suchten. Da jene Amphibien aber die Wärme begehren, so ziehen sie sich bei Sonnenuntergang vor der kühleren Nachtluft regelmäßig in das erwärmte Wasser zurück, das sie erst nach Sonnenaufgang wieder verlassen, um sich dann am Ufer gelagert wiederum den Strahlen der Sonne auszusetzen, die ihnen nie zu heiß werden. Diese Beobachtung erweckte ganz natürlich die Vorstellung, daß zwischen der Sonne und den Krokodilen ein bestimmtes Verhältniß bestehe, welches sich ebenso auf jene Macht übertrug, die nun, mythologischem Verfahren gemäß, zu einer besonderen Gottheit geworden, das Wesen jener furchtbaren Thiere und die Herrschaft über sie mit ihrer Beziehung zu dem Sonnengotte in sich vereinigte. Das war Sebak. Weshalb seine Gotteswohnung sich am östlichen Geburtsberge des Râ befand, erklären die Gewohnheiten der Krokodile. Seine Verehrungsstätten lagen sämtlich in Oberägypten. Dort heißt er später auch Sebak-Râ.

In den Listen der „großen Götter" stehen am Schlusse fünfmal hinter Sebak die Göttinnen Tennut und Anit. Weder die Pyramidentexte noch das Todtenbuch nennen sie, und in Ermangelung sonstiger Urkunden, die ihrer gedenken, müssen wir sie übergehen.

Die Anfänge weiterer Entwickelung.

Man hat sich bemüht, die sprachliche Herkunft der Wörter für Gott, Götter bei den verschiedenen Völkern zu ermitteln, und der treffliche Forscher le Page Renouf hat es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß die ägyptische Bezeichnung für Gott, nuter, ursprünglich Macht bedeute. Wie dem sei und welchen Werth solche Untersuchungen auch für die Sprachforschung und die vergleichende Mythologie haben, so ist dabei mehreres doch nicht außer Acht zu lassen.

Die Entstehung dieses Wortes geht bei einem mythologischen Volke in ein so hohes Alterthum zurück, daß ihm nur die Bezeichnung einer sinnlichen Wahrnehmung zu Grunde liegen kann. Ein nichtsinnlicher Begriff konnte es nicht sein, denn die Götter sind älter als diese Begriffe. Darum erhielten die ersten Götter auch sofort Eigennamen, die entweder auf die sinnlichen Erscheinungen, in denen man sie anschaute, oder auf sinnenfällige Eigenschaften derselben zurückgingen. Wäre man bei dem ersten Gott stehen geblieben, wie die alten Chinesen bei ihrem „Himmel", Thîan, so hätte dessen Eigenname genügt, um ihn von allem, was nicht Er war, zu unterscheiden. Einer solchen Unterscheidung bedurfte man aber, als man zu einer zweiten Gottheit, ja zu mehren fortgeschritten war, und dazu war ein Gattungsname erforderlich. Das fiel aber in eine Zeit, da man nicht erfand, sondern vorfand, was unbewußt entstanden war. Und vorfinden konnte man nur ein Wort, ursprünglich zweifellos von sinnlicher Bedeutung, das man bisher jedem Gottesnamen hinzugefügt, um die Empfindung auszudrücken, welche die Vorstellung jedes Gottes gleichmäßig erregte. Solange war dieses Wort nothwendigerweise Beiwort und immer nur mit einem Gottesnamen verbunden. Jenes Bedürfniß aber löste es allmählich als selbständig davon ab und erhub es dadurch zu einem Gattungsnamen, der dann für die ganze Folgezeit feststand.

Wol mag dies ein Vorgang von Jahrhunderten gewesen sein, und vielleicht schon gegen dessen Ende, sicherlich aber in den nachfolgenden Jahrhunderten und Jahrtausenden verlor sich die ursprüngliche Ableitung und Bedeutung des Wortes aus dem Volksbewußtsein, und es sammelte sich in dem Gattungsnamen jetzt alles, was den verschiedenen und verschiedenartigen Göttern gleichmäßig zuerkannt wurde. Allein man stand nun einmal unter dem Banne des mythologischen Zaubers. Sprach man von dem Gott, so hatte man immer einen bestimmt benamten, sprach man von den Göttern, immer entweder das Ganze oder einen Theil der bisher bekannten Göttervorstellungen im Sinne.

Der aufsteigenden Geistesbildung einer nachfolgenden Zeit mußte sich's jedoch als Ahnung, als mehr oder weniger dunkles Bewußtsein allmählich aufdrängen, daß für ihren Glauben, für ihre Verehrung nicht sowol die an einen bestimmten Namen haftende Vorstellung, sondern das in sie hineingelegte Gottsein das eigentlich Bedeutende und die Hauptsache sei, — das also, was jener Gattungsname für sich schon aussprach; weshalb man denn auch anfing, diesen gelegentlich, auch wol mit Nachdruck, in unbestimmter Weise zu gebrauchen, dergestalt, daß an die bekannte Vorstellung irgend einer namhaften Gottheit entweder gar nicht gedacht, oder dieselbe doch im Ungewissen gelassen wurde.

Zur Verdeutlichung des Gesagten sei an Homer erinnert. Wie oft gebraucht er in solcher Weise das Wort θεός, ὁ θεός! Brächte man alle diese Stellen für sich allein zusammen, es würde scheinen, sie gehörten einem Manne an, der nur den namenlosen einen Gott kenne. Dennoch glaubte er an alle seine Götter und es fällt ihm nicht ein, sie etwa jenem namenlosen Gotte unterzuordnen.

Etwas Aehnliches begegnet uns in Aegypten, und zwar schon im vierten Jahrtausend vor Chr. Dies war dort eine Zeit beträchtlich vorgeschrittener Bildung, wie die Bauten der

großen Pyramiden nach Entwurf und Ausführung, auch einige erhalten gebliebene Werke der bildenden Kunst von bedeutender Vollendung bezeugen. Und aus diesem hohen Alterthum besitzen wir ein paar Schriften, welche Lehren der Sittlichkeit und Gesittung einschärfen, und dieselben, so oft sie eine höhere Begründung haben sollen, ganz allgemein an den Willen oder das Wolgefallen „Gottes" (nuter) anknüpfen, ohne ihm einen Namen zu geben, freilich aber auch ohne das Dasein der benannten Götter zu verleugnen, ohne anzudeuten, daß dieser „Gott" allein Gott sei.

Aufbewahrt sind diese beiden Schriften in dem sogenannten Papyrus Prisse, der sich in der Pariser Nationalbibliothek befindet und in genauer Nachbildung 1847 veröffentlicht worden ist. Theilweise hat ihn zuerst Chabas, vollständig dann Lauth übertragen und erläutert; Brugsch hat einzelne Stücke daraus übersetzt, Vierey 1887 wiederum eine sehr beachtenswerthe Arbeit über das Ganze herausgegeben. Indeß wird noch viel zu forschen und festzustellen sein, ehe man den Wortsinn überall mit Sicherheit zu bestimmen vermag.

Als Verfasser der ersten Schrift, von welcher leider nur noch die zwei letzten Kapitel vorhanden sind, nennt sich am Schlusse Kakemna, der zugleich angiebt, daß er nach dem Tode des Königs Huni (-Neferkarâ) unter dessen Nachfolger Snefru zum Stadtvorsteher ernannt worden sei. Snefru aber war der unmittelbare Vorgänger von Chufu, dem Erbauer der größten Pyramide, und lebte nach unserer Berechnung im 34. Jahrhundert v. Chr. — Die zweite Schrift, deren 44 Kapitel vollständig erhalten sind, verfaßte der Prinz Ptahhotep, der sie, wie er selbst sagt, unter dem König Assa schrieb. Das ist Tatkarâ-Assa, der nächste Vorgänger des uns bekannten Königs Unas im 31. Jahrhundert.

Der Papyrus Prisse giebt am Schlusse sich selbst nur für eine Abschrift. Die Gestalt seiner hieratischen Schrift ist aber sehr alterthümlich und von Kennern mindestens in die Zeit

der zwölften Dynastie gesetzt worden. Der Abschreiber lebte also etwa 900 bis 1000 Jahre nach Kakemna und 600 bis 700 Jahre nach Ptahhotep, und bediente sich natürlich der zu seiner Zeit gebräuchlichen Schriftzeichen. Hat man deshalb und aus mehren andern, der Sprach- und Schreibweise entnommenen Gründen das Alter und die Echtheit der Urschriften anzweifeln wollen, so ist zu sagen, daß bei dem Mangel anderer Urkunden aus jener alten Zeit, nur die hieroglyphischen Inschriften der Grabpyramiden und einiger Denksteine zur Vergleichung können herbeigezogen werden, daß bekanntlich aber in noch viel späterer Zeit, sich die Schreibweise der Handschriften ganz ebenso von derjenigen der Inschriften unterscheidet, und daß die Denk- und Ausdrucksweise des alten Papyrus den Entstehungszeiten, die er selbst angiebt, durchaus entsprechend erscheinen, ebenso das Rhythmische der Form, auf welche Virey aufmerksam gemacht und welches der Sprache eine gewisse Gehobenheit gegeben, zuweilen auch künstliche und fremdartige Wendungen veranlaßt hat. Man wird noch viel lernen müssen, ehe man sich herausnehmen darf, das kritische Messer an diese ehrwürdigen Urkunden zu legen.

Zur Zeit ist eine vollständige und zuverlässige Uebersetzung des Ganzen wol nicht möglich. Wir heben nur die Stellen heraus, in welchen einfach von Gott gesprochen wird. Diese Thatsache werden sie zweifellos belegen, sollten sie sonst auch hier und da die wünschenswerthe Genauigkeit noch vermissen lassen.

Die einzige Stelle dieser Art bei Kakemna (2, 2) wird durch den Zusammenhang mit dem Vorangehenden und Folgenden sehr schwierig. Wörtlich sagt sie: „Nicht weiß man, was geschehen wird, das Gott thut, wenn er abwehrt“ oder „verhindert“; aber es fragt sich, was er verhindert? Unserseits glauben wir zwar, daß es sich auf das sogleich Folgende bezieht, indem vorher gesagt ist, daß man, um die Gesinnung

seiner Kinder wol zu begründen, seine Nachkommen unterrichten solle, worauf es dann heißt: „Man weiß nicht, was geschehen wird, das Gott thut, wenn er verhindert das Wirken durch den Beschützer, der da redete seines Orts zu den Kindern, nachdem er vollendet hat den Zustand der Menschen"; wobei das Letztere sich doch wol auf das Lebensende beziehen wird. Wie dem aber auch sei, klärlich ist in jenem Satze allgemein von „Gott" die Rede und gesagt, daß sein Thun unbegreiflich und daß das Geschehende von ihm bewirkt werde.

Wir gehen über zu Ptahhotep, dessen Lehren an seinen Sohn gerichtet sind. Nachdem er ihn unterwiesen (6, 3–7), wie er sich verhalten solle, wenn er in amtlicher Eigenschaft einer Menge von ihm Abhängiger vorgesetzt worden sei, fährt er (6, 8–10) fort: „Du sollst nicht Vergewaltigung thun an den Leuten. Gott verbietet's. Zum Beispiel: es ist Einer, der da sagt, er habe zu leben, und er ist es, der da wegnimmt vom Brot vor dem Munde; es ist Einer, der da sagt, er sei vermögend, und er ist es, der da sagt: ich erwische für mich, was ich weiß; es ist Einer, der da sagt, er schlage einen Andern, und er hört auf damit, daß er ihn bewußtlos macht. Nicht solche Vergewaltigung der Leute ist das Gebot Gottes. Wird vergönnt zu leben daheim in Frieden, so kommen und bringen sie von selbst" — nehmlich was ihnen andernfalls ungerechte Gewalt abzwingt. Das „Schlagen" wird als Strafe oder als Antreiben der Lässigen zur Arbeit anzusehen sein. — Ferner heißt es (7, 2. 3): „Brot essen ist gemäß dem Willen Gottes"; womit überhaupt Speise nehmen, sich ernähren gemeint ist. — Sodann (7, 5): „Wenn du Landwirth bist, so beschränke dich auf das Feld, das der große Gott in deine Hand gegeben hat". Es wird dann geschildert, wie der, welcher sich an dem Eigenthum der Nachbarn vergreift, seine ganze Familie elend macht und wie namentlich die Mutter leidet „durch den Einzigen, den Gott hatte werden lassen". — Weiterhin (7, 7. 8) ist zu lesen: „Wenn du wenig

bist, so folge einem Ausgezeichneten nach. Ist vollendet deine ganze Laufbahn mit Gott, daß du erkennest das Unbedeutende des Anfangs, so sollst du nicht erheben dein Herz gegen ihn, weil dir bekannt geworden von ihm der Anfang. Ehre an ihm das, was er geworden ist. Nicht kamen damals die Dinge von selbst; ihre Zuwendung ist ihre Zuneigung. Wer sich überhebt (?), zieht es sich selbst zu von Gott, der ihn ausgezeichnet machte, daß er sich abkehrt von ihm, und und er liegt darnieder." — Weiter finden wir dann folgende Aussprüche (7, 10): „Wenn du bist wie ein ausgezeichneter Mann, so mache, daß der Sohn Gott lieb habe." — (8, 5): „Jedes Vorhaben entspreche dem Ermessen durch Gott." — (8, 10): „Groß ist das Herz den Bevorzugten Gottes." – (11, 1): „Befriedige dein Gesinde mit dem dir Gewordenen; es wird's lohnen Gott." — (12, 7. 8): „Geben ist Pflicht und auch Gott liebt den, von dem es gethan wird." — (13, 8): „Nicht trotze auf deine hohe Stellung; es ward dir Urheber der Vorzüge Gott." — (16, 6. 7): „Geliebt von Gott ist Gehorsam, Ungehorsam ist verabscheuet von Gott." – (19, 5): „Ein guter Sohn ist ein Geschenk Gottes." —

In all' diesen Stellen ist nur von Gott als solchem geredet, und sie machen den Eindruck, als gingen sie aus reinem Monotheismus hervor. Aber schon in dem einleitenden Kapitel wird als Herr des Schreibenden ein Gott angerufen, der durch zwei Krokodile bezeichnet ist, und da dieselbe Bezeichnung sich im Todtenbuche (141—143, Num. 73) als Beiname oder Eigenschaft des Usiri findet und fünf Handschriften statt dessen das Wort für „Großkönig" (ati) haben, so werden die beiden Krokodile auch hier dasselbe vertreten und mithin Usiri angerufen werden. In demselben Kapitel wird dann noch (5, 3) „dasjenige, was man hört von den Göttern", erwähnt, und zuletzt (5, 4) „spricht die Majestät dieses Gottes", nehmlich des Usiri.

Wollte man nun auch die Echtheit des ersten Kapitels

bezweifeln, da sich erst das zweite als Anfang des Buchs bezeichnet und dabei sämtliche Titel des Verfassers seinem Namen hinzufügt, und was man dafür noch mehr sagen könnte, so steht doch auch (6, 5) der Ausspruch da: „Groß ist die Gerechtigkeit, bestimmt, allgemein und unbestreitbar seit der Zeit des Usiri", das heißt von jeher; und anderswo (17, 10) liest man: „Ein gehorsamer Sohn ist in der Nachfolge des Hor", er folgt dessen Beispiele. Das zeigt wenigstens, daß Ptahhotep die alten Volksgötter nicht verleugnete, wenn er sich auch zu dem Gedanken eines über Alles waltenden Gottes erhoben hatte.

Ob es sich mit Kakemna ebenso verhalten, können wir nicht wissen; dazu ist von seiner Schrift zu wenig übrig geblieben.

Jünger als beide Schriftsteller sind die Inschriften der Grabpyramiden, und auch in diesen wird neben zahllosen Bezugnahmen auf die bekannten Götter einige Mal des namenlosen Gottes gedacht. So liest man bei Unas (416): „Ah, großer Gott, deß Name unbekannt ist!", was sich gleichlautend bei Teta (237) findet. Ferner wird bei Unas (462 f.) gebetet: „Nicht verleugne den Unas, Gott, dieweil du ihn kennest und weil er dich kennt, weil er dich kennt", worauf dann weitere gleiche Anrufungen an Râ und andere Götter folgen. Bei Teta (211 f.) ist diese Stelle in dem ähnlichen Texte etwas geändert und heißt: „Nicht verleugne den Teta, Gott, weil er dich kennt, nicht lasse dich verleugnen den Teta, weil er dich kennt; sprich: Siehe da!" worauf dann, wie bei Unas, bekannte Götter angerufen werden. Es ist mit dieser Aenderung, als sollten etwaige Zweifel an dem Dasein des namenlosen Gottes niedergeschlagen werden. Auf diesen bezieht es sich ohne Zweifel, wenn es bei Unas (508) heißt: „Unas wäget sein Wort mit dem Verborgenen, Namenlosen, an dem Tage der Hinschlachtung des Erstgeborenen", welch' letzterer nur Usiri sein kann. Bei Teta steht (522) in derselben Stelle: „mit dem, deß Name verborgen ist".

Das Todtenbuch liefert von dem „Gott" ohne Namen in diesem Sinne kein Beispiel. Dagegen steht derselbe — nach Brugsch — einmal an der Spitze einer Liste der großen Götter aus der Zeit Ramessu II., ein andermal ebenso vor einer solchen Liste aus der 20. Dynastie; dort vor Râ, hier vor Tum. In demselben Zeitkreise begegnet man der einfachen Erwähnung „Gottes" auch auf einigen Denksteinen, desgleichen in Schriften, wie in den Sprüchen des Schriftgelehrten Ani, welche Chabas übersetzt und erklärt hat. Nur muß man nicht sogleich den namenlosen Gott finden wollen, wenn der Ausdruck „Gott" ohne Götternamen vorkommt. Von Ani ist jener unzweifelhaft an einigen Stellen gemeint. Wenn er aber (36, 41) sagt: „Der Gott dieser Welt ist im Lichte über dem Himmel; seine Sinnbilder sind auf Erden und ihnen wird jeden Tag der Dienst gethan", — so fügt er doch sogleich hinzu: „Der Anfang des Gottes giebt Gedeihen allem Pflanzenwuchs, um der Nahrungsmittel viel zu machen"; und man sieht, daß er von Râ spricht. So meint er auch einen namhaften Gott, wenn er sagt: „Dein Gott", und nicht minder, wenn er des Tempels und des Opferdienstes „des Gottes" gedenkt; denn der namenlose Gott hatte beides nicht.

Daß er es nicht hatte, ist aber ein Beweis dafür, daß er dem Volksglauben fremd war und blieb. Dieser Gottesgedanke war sicherlich nur in einem engeren Kreise von ernst nachsinnenden Männern entstanden und von Schriftgelehrten mit mehr oder weniger Verständniß weiter überliefert worden. Nach den Urkunden erhält man den Eindruck, als sei er am stärksten in jener vorgeschrittenen Zeit des alten Reiches hervorgetreten, welche unter der dritten Dynastie begann, während die Folgezeit ihn nur vereinzelt als ein Erbe aus dem Alterthum weitergetragen habe. Gleichwol wird man anerkennen müssen, daß er auch im Anfange bei seinen Anhängern nicht würde hervorgetreten sein, wäre in dem göttergläubigen Volke, zu dem sie doch auch gehörten, nicht ein

dunkler Drang vorhanden gewesen nach etwas Höherem, als ihm seine bisherigen Göttervorstellungen gewährten.

Das Todtenbuch, das immerhin einem größeren Theile des Volkes angehörte, zeigt, daß noch in seiner Entstehungszeit dies ahnende Verlangen seinen Ausdruck suchte und fand. Oefter wird darin geredet von dem „Allherrn" (neb er ter oder neb ter) und auch in einigen andern Urkunden dieses Zeitkreises, so auf dem Denkstein des Pakemsi, dessen Inschrift unter Râ mitgetheilt wurde, findet sich die Bezeichnung. Nun aber ist zu bemerken, daß sie abwechselnd ebenso auf Usiri wie auf Râ angewandt wird, niemals aber auf eine andere Gottheit. Dabei konnte auch denen, welche sie dergestalt anwendeten, nicht verborgen bleiben, daß im Grunde doch nicht zwei, namentlich nicht zwei so verschiedene Götter, sondern nur Einer der Allherr sein könne. Derartige Widersprüche werden indeß in jeder Mythologie, und oft lange, mit großer Unbefangenheit fortgeführt.

Dennoch findet sich schon in den ältesten Texten des Todtenbuches eine nicht zu verkennende Hindeutung auf die Lösung dieses Widerspruches. Dort in dem schon mehrfach erwähnten 17. Kapitel (Leps. Alt. T. 3, 38—35 vgl. 32, 47—50) sagt der Grundtext: „Ich bin die Seele inmitten ihres Zwillingspaares"; und die Erklärung fügt hinzu: „Usiri nehmlich bei seinem Eintreten in Tattu fand darinnen die Seele des Râ. Siehe, es umarmte Einer den Anderen, und siehe, sie wurden zu Einer Seele beider, die da enthielt ihr Zwillingspaar. Das ist Hor der Vertheidiger des Vaters und Hor als Chent-en-merti", das heißt als Erster oder Vorsteher der beiden Augen, nehmlich der Sonne und des Mondes. Diese Erklärung reicht schon bis in die Zeit der elften Dynastie zurück und man sieht daraus, daß damals bereits gesucht wurde, die beiden höchsten Götter des Volksglaubens, die beiden Allherren der Oberwelt und der Unterwelt, in Einer „Seele" beider zusammenzuschmelzen. Jedenfalls ist diese Aus-

sage die älteste Erklärung der sehr dunklen Stelle des Grundtextes, während der letzte Satz: „Das ist Hor" u. s. w. von einem nachfolgenden Erklärer hinzugefügt sein muß, obgleich er weder in den ältesten Texten noch in dem Todtenbuche als andere Lesart bezeichnet ist. Soll er eine selbständige Erklärung des Grundtextes sein, so bleibt unklar, was man unter dem Zwillingspaar zu verstehen habe. Soll er sich aber, was wahrscheinlicher ist, der älteren Erklärung anschließen, so ist er ein Versuch, obwol kein glücklicher, den bedeutenden Fortschritt in derselben mit dem bestehenden Volksglauben zu vereinigen. Dieser ließ es doch nicht zu, die hier so bestimmt gezeichnete Gestalt des Hor als die höhere Einheit von Râ und Usiri hinzustellen.

Wir haben bei der Betrachtung des Râ gesehen, wie dessen Vorstellung allmählich bis zum Gedanken einer Weltseele gesteigert wurde. Auch dies konnte nur Folge des nicht sowol erkannten als gefühlten Strebens sein, über die in die Naturerscheinungen verflochtenen Götter hinauszukommen. Wahrscheinlich sind die Texte, welche dies bezeugen, älter als die Zeit aus der sie aufgezeichnet gefunden sind. Auch sie dürften wol nur das Eigenthum engerer Kreise gewesen sein, thun aber immer dar, daß man keineswegs gesonnen war, die alten Volksgötter darüber aufzugeben. Bemerkenswerth ist auch, daß in ihnen zwar die Innewohnung der Seele des Râ in allem Göttlichen und Widergöttlichen, nie aber in Usiri gedacht ist.

So finden wir denn seit der dritten Dynastie jene aufstrebende Ahnung, welche einen ihr entsprechenden Gott ankündigte, weil sie ihn forderte. Welche Götter aus dieser Forderung nach und nach in dem mythologischen Bewußtsein der Aegypter hervorgegangen sind, haben wir nunmehr zu untersuchen.

Die begrifflichen Götter.

War einmal der Gedanke eines Gottes ohne Namen, eines Gottes an sich, eines Allherrn, der in keiner Naturerscheinung mehr angeschaut werden konnte, im Bewußtsein aufgetaucht, so scheint es von hier aus nur ein Schritt zu sein zu der Erkenntniß der nothwendigen Einzigkeit des übersinnlichen Gottes, wo denn die nächste Fortentwickelung zu diesem Monotheismus hätte führen müssen.

Das ist nicht geschehen, und fragt man, warum nicht, da doch bei anderen mythologischen Völkern, bei Indern und Griechen der monotheistische Gedanke hervorgetreten sei, so ist zu anworten: Bei diesen Völkern geschah es, als sich die mythologische Schaffens- und Glaubenskraft erschöpft hatte und an deren Stelle ein verstandesmäßiges Forschen getreten war; auch dann aber blieb das Gefundene als wirksames Anerkenntniß auf Wenige beschränkt, welche im Stande waren, den bloßen Gedanken der Einzigkeit Gottes, der als lediglich menschliche Setzung noch dürftig und leer ist, mit reicherem Inhalt zu füllen. Dazu war die große Menge unfähig; sofern sich in ihr aber dieses Neue als Verneinung des Ueberlieferten verbreitete, bewirkte es zunächst nur Verwirrung, Zerstörung, Auflösung des altväterlichen Götterglaubens.

Wir haben gesehen, wie sich bei den Aegyptern ebenfalls die Vorbedingungen zu einem solchen Fortschritt einstellten. Allein sie kamen zu früh, um dieselben Folgen zu haben. Sie kamen zu einer Zeit, als das Volk noch von dem ganzen Zauber mythologischer Anschauung befangen, noch mitten in der Fortentwickelung seines Götterglaubens begriffen war, als für alles Uebersinnliche seine Vorstellungen und seine Sprache nur erst sinnbildlich waren. Dadurch wurde ein rein ver-

standesmäßiges Denken und Forschen über diese Dinge, sowol das bejahende, als das verneinende, ausgeschlossen, von dem sich denn auch bei Kakemna und Ptahhotep, ungeachtet ihrer geistvollen Erfassung des einfachen Gottesgedankens und noch lange nach ihnen keine Spur zeigt. So konnte alles Weiterstreben von jenen Vorbedingungen aus nur wieder mythologische Gestalt annehmen.

Stammt die früher erwähnte Turiner Altarsäule wirklich von Pepi I. her, was der alte Name Cheprer für den Sonnengott zu bestätigen scheint, so zeigt sie den frühesten Versuch, den angestrebten Gott an die Spitze aller Götter zu setzen und ihn zugleich auf bedeutende Weise zu benennen. An dieser Stelle, vor Tum, steht der Gott Kaî oder Kî, der sonst nirgends vorkommt. Der Name ist wol die Participialform des Zeitworts kä, wenn es mit dem Deutezeichen des Manns, der beide Arme emporstreckt, versehen ist, und da dieses Wort „hoch sein“ bedeutet, so wird Kaî den, der hoch ist, den „Hohen“ in überragendem Sinne, den Höchsten bezeichnen sollen. Indeß scheint die Inschrift nur ein persönliches Erzeugniß und zu unbekanntem Zweck abgefaßt zu sein, denn an den Kreis der großen Götter schließt sich ganz Anderes, was dem Urheber als göttlich erscheinen mochte, so „das Jahr, die unendliche Zeit, die Ewigkeit, das Leben, die Freude“ u. s. w. Immerhin legt die Inschrift auch so ein Zeugniß ab für das Streben in jener Zeit, über die an der Natur haftenden Göttervorstellungen hinauszugehen.

Und schon früher hatte sich dasselbe wirksam erwiesen. Als es sich aber an verschiedenen Orten und Zeiten auch beim Volke Luft machte, trat nun ein, was man gerade hatte vermeiden wollen. Anstatt einen Gott zu setzen, der über die mythologische Vorstellung hinausgetreten wäre, brachte man es nur zu einem neuen mythologischen Gotte, dem zwar keine Naturerscheinung, sondern ein geahnter und gesuchter Begriff untergelegt wurde, der aber unter sich oder neben sich alle

übrigen Götter fortbestehen leiß. Wäre man hindurchgedrungen zu dem reinen, wenn auch selbstgesetzten Begriffe der Gottheit als solcher, so hätten daran alle mythologischen Götter zu Grunde gehen müssen. Das erkannte man nicht, aber man empfand es, und wie hätte man die noch immer brünstig verehrten Götter der Väter aufgeben können? Weil es aber doch jener geforderte und angestrebte Begriff war, der sich an den neuen Göttern herauszuringen suchte, so nennen wir sie die begrifflichen Götter, ohne freilich damit zuzugestehen, daß in ihnen der Begriff rein und klar erreicht worden sei.

Wie die Bezeichnung des „Allherrn" sowol dem Usiri, als dem Râ zuerkannt wurde, so ist der Fortschritt zu dem begrifflichen Gott ebenso von dem ersten, wie von dem zweiten aus geschehen; von Usiri in älterer Zeit und zwar in Unterägypten, wo er zu Ptah, von Râ aus in späterer Zeit und in Oberägypten, wo er zu Amon führte. Beiden verwandt scheint sich in der dazwischenliegenden Zeit schon früh als dritte Gestalt dieser Gottheit Chnum, und zwar in Nubien, gebildet zu haben. Mittlere und Uebergangsbildungen dürften zwischen Usiri und Ptah Sokar, zwischen Râ und Amon Chem gewesen sein.

Sicherlich sind zuerst die Pyramideninschriften, nach ihnen das Todtenbuch als amtliche Urkunden der Priesterschaft anzusehen. Uebergehen sie nun einen Gott, dem späterhin große Bedeutung beigelegt wird, ganz mit Stillschweigen, so ist anzunehmen, daß sie ihm zur Zeit ihrer Entstehung diese Bedeutung noch nicht zuerkannt, ihn den sonst namhaft gemachten Göttern noch nicht gleich geachtet, sollte er auch Tempel, Verehrung, Dienst bereits gefunden haben. Kommt auch außerdem der Name eines Gottes noch nicht vor, so darf man schließen, daß er einer späteren Zeit angehört. Wird er aber in jenen Urkunden nur einmal gelegentlich und ohne Nachdruck erwähnt, so wird er jene priesterliche Anerkennung

zwar schon besessen, seine allgemeine höhere Bedeutsamkeit aber erst in der Folge erlangt haben.

Die Pyramideninschriften, so weit sie bis jetzt vorliegen, kennen weder Chem noch Amon. Des Ptah, sowie des Chnum wird nur einmal im Vorbeigehn gedacht, des Sokar in drei Pyramiden je nur einmal, so wichtig nach späterer Auffassung sein Schutz auch für einen Verstorbenen war. In den alten Kapiteln des Todtenbuches fehlt Amon, und wo er einmal in einer einzelnen Handschrift hineingerathen ist, erweist sich die Stelle oder das Kapitel schon dadurch als spätere Einschaltung. Dagegen wird hier des Sokar, des Ptah, des Chnum und des Chem zum öftern gedacht. Nach dem allen erscheint es angemessen, zuerst von Sokar und Ptah, sodann von Chnum, darnach aber von Chem und von Amon zu handeln.

Sokar.

Sokar, später auch Sokari geschrieben, gehört zu den frühesten Göttern der historischen Zeit. Schon in der zweiten Dynastie, etwa im 37. Jahrhundert v. Chr. heißt ein König Neferka-Sokar, und unter dem vierten Königshause war ein Eidam des Königs Schepseskaf Namens Ptahschepses Prophet und Obervorsteher am Tempel des Sokar.

In den Grabpyramiden wird dieser Gott zuerst bei Unas und Teta erwähnt. Bei dem Ersten lesen wir (556, 557): „Unas ist Sokar von Rostau; Unas ist Stellvertreter des Sokar und des Chent-pezu-sche; diese Brüder bringen . . .“; bei Teta sodann (270): „Stütze ist dir“ — dem Teta — „Hor in seinem Namen des «Hunnu», und empor trägt er dich in deinem Namen des «Sokar».“ — Die erste Stelle ist sehr schwierig, wird aber in etwas durch die zweite erklärt. Dort wird als Bruder des Sokar ein Gott offenbar mit seinem Beinamen bezeichnet und Chent-pezu-sche genannt. Nun bedeutet sche einen Wasserbehälter, See, Teich oder Brunnen.

Das Wort pezu kommt nach Brugsch (W. B. II. 532) in Opferlisten vor und hat das Deutezeichen des Kruges, bezeichnet also eine Flüssigkeit, wird mithin in der Verbindung mit sche irgend ein Wasser anzeigen, und ist vielleicht mit dem patu des Papyrus Ebers verwandt, welche von Ludwig Stern durch „Quelle, lebendiges Wasser" erklärt wird. Ist nun aber dem sche das Deutezeichen eines Landes hinzugefügt, so würde pezu-sche ein Brunnquellenland bezeichnen und der ganze Beiname hieße demnach „der Erste" oder „der Vorsteher des Brunnquellenlandes". Wahrscheinlich bezog sich dies auf eine bestimmte Gegend, welche in jenem hohen Alterthume als dem Hor angehörig galt, denn dieser Gott wird unter jenem Namen um so mehr zu verstehen sein, als er ein Bruder des Sokar sein sollte, wie denn Sokar in bildlichen Darstellungen auch von Alters her denselben Sperberkopf hat wie Hor, und Hor den Teta deswegen stützt und emporträgt, weil er ihn ansieht wie den Sokar. Was die Brüder bei Unas „bringen", ist nicht festzustellen. Maspero hält es für Opfergaben, und wenn er recht hat, so würde aus dem Beinamen Chent-pezu-sche zu schließen sein, daß es ein Gießopfer heiligen Wassers sein solle. Heißt der Gott nun dort „Sokar von Rostau", so sagt dies, daß sein Machtgebiet wesentlich die Eingangsgegend der Unterwelt sei, denn das bedeutet Rostau, wo er mithin die Verstorbenen zuerst in Empfang nahm. Hat ferner Hor bei Teta den Beinamen Hunnu, so legt ihm das die Eigenschaft des sich bewegenden, nahenden, thätigen, des hülfreich nahenden bei. Er nimmt sich des Teta an, weil er ihn als Sokar behandeln will. — Bei Pepi I. findet sich (199), daß dieser König bei seiner Aufnahme unter die Götter in den Gefilden von Aalu „durch Sokar gereinigt wird". Es muß dahingestellt bleiben, ob etwa diese Reinigung mit dem Wasser aus dem Brunnquellenlande, das „die Brüder bringen", vollzogen sei. Aalu, das göttliche Inselreich der Seligen, hatte selbst Wassers genug und dort war alles heilig.

Die Aussage zeigt aber, daß Sokar nicht auf sein eigentliches Machtgebiet beschränkt, sondern auch mit den großen Göttern in Aalu war, und daß er hier auch eine Reinigung oder Heiligung der Verstorbenen vornahm.

In dem Kapitel des Todtenbuches, welches die Ueberschrift hat: „Vom Spreiten der Füße und Ausgehn von der Erde", wird von dem Verstorbenen (74, 1) gesagt: „Ich that, was dir zu thun war, Sokar :,: in seiner Wohnung zu den Füßen in der Unterwelt". Der Wechsel des persönlichen Fürworts darf nicht befremden; er kommt in ähnlicher Weise öfter vor. Was zu thun war, ist das, was zur Verehrung des Sokar gehörte; dies war mithin eine der ersten Pflichten des Verstorbenen, und mit Nachdruck wird wiederholt, daß es geschehen sei. Was es heißt, daß „seine Wohnung zu den Füßen" sei, verrathen uns die nächsten Worte des Verstorbenen (74, 2): „Ich bin der Strahlende über dem Fuße des Himmels, ich gehe aus nach dem Himmel". Offenbar hat dem Urheber dieses kurzen Kapitels das uns bekannte Bild der Himmelsgöttin Nut vorgeschwebt. Wo sie mit den Füßen im Westen die Erde, wo der Himmel den Eingang in die Unterwelt berührt, da ist, und zwar in der letzteren, die Wohnung des Sokar. — Indem der Verstorbene verklärt sich nach der Barke des Râ begiebt, um sich dessen Gefolge anzuschließen, sagt er (100 und 129, 2. 3): „Geöffnet habe ich den Schlund des Nils, betreten habe ich den Weg der Sonnenscheibe, zurückgebracht habe ich den Sokar auf seinen Verschluß"; welches letztere dahin zu verstehen sein wird, daß er den Weg rückwärts genommen, der ihn bei seinem Eintritt in die Unterwelt anfangs zu Sokar geführt, den er nun auf seinem abgeschlossenen Gebiete hinter sich läßt. — In dem Kapitel, welches die Namen des Todtengottes enthält, wird Sokari zwei Mal erwähnt. Beim ersten Male (141—143, 65) stimmen die Handschriften nicht überein, scheinen ihn aber als „Herrn der Bodensenkung" oder als „Sokari in der Ueberwölbung

der Senkung" zu bezeichnen. Jedenfalls ist damit die Gegend des Niedersteigens in die Unterwelt gemeint. Beim zweiten Mal (141—143, 70) heißt er einstimmig „Sokari der Fürst ewiglich". —

In dem Grabe eines Geheimraths Amenhotep aus der Zeit des gleichnamigen Königs Amenhotep III. von der 18. Dynastie, dessen Inschriften Loret veröffentlicht hat, ist auf einem Denksteine (5) zu lesen: „Es bricht der Tag an vom Feste des Sokari; geöffnet ist dir die Stätte, nicht fürchte dich!" Beim Hellwerden an diesem festlichen Tage wird also dem Verstorbenen der Eingang aus seinem Grabe in den Bereich des Sokar aufgethan, und er soll sich vor diesem finsteren Gange nicht fürchten, weil gerade dieser ihm sein künftiges Fortleben verbürgt. Nachdem er dann an Leib und Gliedern völlig wiederhergestellt ist, heißt es (19. 20): „Du folgest Sokari, Kränze um deinen Hals, ins Innere vom Hause des Ptah und erblickest ihn an seinem herrlichen Feste". Haus, Tempel oder Wohnung des Ptah, Hat-kä-Ptah, war der heilige Name von Memphis; doch ist hier wol seine Wohnung im engeren Sinne gemeint. Wird der Verstorbene als Diener des Sokar von diesem zu Ptah geführt, so zeigt sich darin die besondere Beziehung zwischen den beiden Göttern.

Diese werden übrigens schon in älterer Zeit beisammen genannt, wie gedacht in Einer Persönlichkeit. Bereits unter der zwölften Dynastie wird ein Una „Prophet des Ptah-Sokar" genannt, und später wird oftmals von Ptah-Sokar-Usiri als von Einer Gottheit geredet. Auf dergleichen Zusammenschmelzungen mehrer, eigentlich jedesmal dreier Götter wird weiterhin zurückzukommen sein.

So aber, zwischen Usiri, dem uralten, und Ptah, dem später hervorgetretenen, haben wir uns Sokar auch in der geschichtlichen Folge zu denken. Nach seinem Wesen, wie wir es kennen gelernt, konnte er ursprünglich nur ein Fortschritt von Usiri aus sein, und insofern war er für die Unterwelt

dasselbe, was Hor für die Oberwelt. Entsprechend dem Gegensatze der beiden Welthälften erschien er in gleicher Weise als Gott der Finsterniß, wie Hor der Gott des Lichtes war. Auch nannten ihn die Pyramidentexte einen Bruder des Hor, ein Verhältniß, auf welches uns auch der Sperberkopf hinzudeuten schien, und obgleich sich bis jetzt keine Spur seiner Abstammung von Usiri gefunden hat, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß eine solche noch einmal entdeckt wird.

Finden wir ihn in unseren Quellen gleichsam in einem untergeordneten Amte, das für den Aegypter freilich von Wichtigkeit war, so ist doch zu vermuthen, daß er ursprünglich eine bedeutendere Stellung hatte. Dahin rechnen wir nicht, wenn es später heißt: „Sokari, der große Gott, geworden im Anfang, von dessen Leib alles ausgegangen, der Herr ewiglich, der sich erhebt mit dem Tage und niedergeht mit der Nacht". Brünstige Verehrer, auch die Priester eines Gottes, legten ihm, wer er auch sein mochte, oft die höchsten Eigenschaften bei, ohne daß dies ins allgemeine Bewußtsein überging. Auch konnte so etwa von ihm, als einer Art Nebengestalt des Usiri, gesprochen werden. Ueberhaupt aber zeigt er sich als der erste Fortschritt von Usiri in der Richtung auf Ptah hin, gleichsam als die älteste, noch unzulängliche Gestalt des Ptah. Als aber dieser in das Volksbewußtsein getreten war und sich dessen immer kräftiger bemächtigte, wurde Sokar in gleichem Maße auf Usiri zurückgedrängt und schließlich nur der Gott des Ueberganges aus den Grabstätten in die jenseitige Welt.

In der sinnbildlichen Darstellung als ein Mann in enger, aber reicher Kleidung hat Sokar über dem Sperberkopfe die Atefkrone des Usiri, was ebenfalls für unsere Auffassung spricht. Ob sein Name von einem Zeitworte seker abzuleiten sei, welches „zuschließen, einschließen" bedeutet, hält Brugsch für zweifelhaft, es entspricht aber ganz dem Wesen des Gottes. Geschrieben wird der Name immer mit Lautzeichen.

Ptah.

Der Name des Gottes Ptah begegnet uns zuerst während der Zeit des vierten Königshauses als Bestandtheil von Eigennamen. Bei dem Propheten des Sokar, Ptah-schepses, der im vorstehenden Kapitel erwähnt wurde, war aber nicht nur dieses der Fall, sondern derselbe war auch Oberpriester des Ptah-Tempels in Memphis. Unter König Schepseskaf, dem letzten der vierten Dynastie, bestand also schon ein geordneter Tempeldienst für Ptah.

Die Griechen glaubten in Ptah ihren Hephaistos wiederzufinden. Ptah also ist gemeint, wenn Herodot (2, 99) von ägyptischen Priestern gehört haben will, es habe schon der erste König Mena dem Hephaistos einen Tempel erbaut. Dies ist von einem Gott, der nicht gleich anfänglich in einer Naturerscheinung angeschaut wurde, nicht wahrscheinlich, zumal wenn ihm Sokar vorausging, wie dessen früheres Vorkommen zu bestätigen scheint. Von Mena bis Schepseskaf waren mindestens 800 Jahre verlaufen; Zeit genug für die allmähliche Ausbildung und Anerkennung sowol des Sokar, als des Ptah.

In den Pyramidentexten heißt es einmal bei Teta (96): „Aeltester des Werkhauses des Ptah, gieb dem Teta die Menge", — dann folgt eine Lücke, welche Maspero nach der Gleichschrift bei Pepi II. dahin ergänzt hat, daß es sich um die Menge von Speisevorräthen handelt. Das Wort für „Aeltester" kann, soll hier auch wol zugleich den Vorsteher bezeichnen, und das „Werkhaus" ist der Umkreis, in welchem die Werkleute des Ptah die Nahrungsmittel bereiten. Davon wird weiter unten noch die Rede sein. Es ist aber auffallend, daß in den Pyramiden der memphitischen Könige, soweit ihre Inschriften bisher veröffentlicht sind, dieser durchaus memphitische Gott nur dieses eine Mal erwähnt ist, während der alten großen Götter unzählige Mal gedacht wird. Dies scheint

in der That dahin zu deuten, daß Ptah, obgleich seine Verehrung schon jahrhundertelang bestanden, doch noch nicht die Bedeutung erlangt hatte, welche ihm später beigelegt wurde.

Reichlicher sind die Aussagen des Todtenbuchs. Hier spricht (23, l. 4—6) der Verstorbene: „Mir ist aufgethan mein Mund, geöffnet mein Mund durch Ptah mit diesem seinem Griffel von Eisen, mit welchem er geöffnet hat den Mund der Götter". Dieser Griffel war ein besonderes, etwa handlanges Werkzeug, dessen Bild auch als Schriftzeichen verwendet wird und mit dem an den Mumien der Brauch der Mundöffnung vollzogen wurde. Damit daß Ptah ebendasselbe an den Göttern nach deren Entstehung gethan, wird ihm eine sehr bedeutsame Handlung zugeschrieben. — An einer späteren Stelle (64, 5) ist zu lesen: „Es ist Bronce geschmolzen von Ptah über sein Eisen". Es ist nicht wahrscheinlich, daß an diesem Orte von dem erwähnten Griffel die Rede sei. Da es sich aber vorher und nachher um die Ausfahrt des Râ handelt, so soll mit dem Satze vielleicht die in Aegypten freilich sehr flüchtige Morgenröthe geschildert sein. Das Eisen des Ptah würde dann das uns bekannte Himmelseisen sein, das er mit broncefarbenem Schimmer überschmelzte. Auch hat die Bronce ihren Namen gerade von ihrem Schimmern und Blinken. — Ein anderes Kapitel (82) hat die Ueberschrift: „Kapitel vom Annehmen der Gestalt des Ptah, zu essen Speise, zu trinken Bier u. s. w. und zu sein lebendig in Anu." In dem Stücke selbst ist nur einmal von Ptah geredet, wo es (3. 8. 9) heißt: „Hervorgehe ich, meine Zunge von Ptah, meine Kehle von Hat'hor, und ich gedenke der Worte des Tum, meines Vaters, mit meinem Munde". Man sieht, daß hier wiederum theils von Nahrungsmitteln, theils vom Gebrauch der Sprachwerkzeuge die Rede ist.

In dem Kapitel vom „täglichen Ueberfluß" des Verstorbenen „in dem Memphis in der Unterwelt" sagt derselbe

(106, 2. 3): „Ah, Füllespender von Lebensbedürfnissen in der Unterwelt, große Götter innerhalb der obersten Wohnungen, die ihr gebet Speisen dem großen Gotte, der da ist in seiner großen Wohnstätte, gebet mir Speisen und Getränke!“ Es giebt in der Unterwelt also auch ein Memphis. Daß mit dem „großen Gotte“ daselbst Ptah gemeint sei, bezeugen fünf Texte, die ihn statt dessen ausdrücklich nennen. Bezeichnend ist es, daß er seine göttliche Wohnstätte in der Unterwelt hat. Die oberen Götter versorgen ihn mit den reichlichen Lebensmitteln, die er dann den Verklärten zu gute kommen läßt. Denn gleich nachher heißt es (4. 5): „Ah, du Barke hier in den Gefilden Aalu, bringe mich zu dem Ueberfluß der Nahrungsmittel in deinem Fortschwimmen, gleichwie der große (göttliche) Vater dahinzieht als Gott des Schiffes“, der Letztere dürfte auch wol Ptah sein. — Endlich bei der Vergöttlichung der einzelnen Glieder des Verstorbenen sind (42, 9) „die Füße von Ptah“. —

Ptah war gänzlich der Gott von Memphis, seiner hauptsächlichsten und eigentlich ausschließlichen Verehrungsstätte, so daß nicht nur sein dortiger Tempel, sondern mit heiligem Namen auch die ganze Stadt „Wohnung des Ptah selbst“, Hatka-Ptah, hieß; und nicht wenige Kapitel des Todtenbuches tragen das Gepräge, in Memphis oder dem ihm engverbundenen Anu-Heliopolis entstanden zu sein. Es ist daher auffallend, daß seiner in dem älteren Todtenbuche verhältnißmäßig selten gedacht wird. Die jüngeren Handschriften erwähnen ihn viel öfter, ohne ihn eben anders zu charakterisiren.

Zuerst bei Teta, dann aber auch im Todtenbuche lernten wir ihn kennen als den Herrn oder Inhaber aller Nahrungsmittel für die Verstorbenen in der Unterwelt. Der Vorstellung, daß diese auch dort noch Speise und Trank bedürfen, liegt die richtige Ahnung zu Grunde, daß die Abgeschiedenen ihr Leben nicht von sich selbst haben, sondern der steten Er-

nährung aus göttlicher Fülle bedürfen; was in der mythologischen Weltanschauung denn freilich recht derbsinnlich nicht nur ausgedrückt, sondern auch aufgefaßt wurde. So ist Ptah Besitzer und Austheiler der Fülle aller Lebensmittel in der Unterwelt, aber nicht deren Erzeuger, sondern von den oberen himmlischen Göttern werden sie für ihn hervorgebracht und ihm zugegeben.

Seinem Namen liegt das Zeitwort patuh oder patah zu Grunde, welches in erster Bedeutung „spalten, öffnen, aufthun" heißt. So ist er in gewisser Hinsicht als der Eröffnende der Gegensatz zu Sokar, dem Verschließenden. Nach den bisher von uns betrachteten Quellen bezog sich dies aber nur erst auf das Oeffnen des Mundes, doch nicht nur des Mundes der im Jenseits Neubelebten, sondern auch der Götter. Da nach dem Volksglauben die Opfer gewissermaßen zur Nahrung der Götter dienten, so ist zu vermuthen, daß ursprünglich jene Mundöffnung in beiden Fällen die Fähigkeit zum Aufnehmen der Nahrungsmittel bewirken sollte. Allein wir sehen bereits, daß es sich ebenso auf die Fähigkeit zum Gebrauch der Sprachwerkzeuge bezog, und damit erhielt Ptah eine viel höhere Bedeutung. Denn da dies alles doch nur sinnbildliche Sprache ist, so bezeichnet es ihn als Ursacher oder Vermittler aller Offenbarung und Mittheilung dessen, was im Innern sowol der Götter, als der Abgeschiedenen eingeschlossen ist und macht ihn insofern zum Theilhaber an der Vollendung der Götter.

Dennoch finden wir ihn in jener alten Zeit durchaus als einen Gott der Unterwelt, und als solchen zeichnet ihn auch später noch seine bildliche Darstellung. Da erscheint er ganz in die enge Mumienhülle gekleidet, welche, wie bei Usiri, nur über der Brust die Hände freiläßt, in denen er das Zeichen der Beständigkeit, die Stabsäule nehmlich, das Henkelkreuz des Lebens und das Götterscepter hält. Ein breites goldnes Halsband wird im Nacken von einem Gegengewichte gehalten. Den

Kopf bedeckt eine einfache dunkle Kappe ohne weiteres Abzeichen. So findet man sein Farbenbild noch in dem großen Papyrus Harris, der aus der 20. Dynastie herstammt.

Nach der Auffassung im Todtenbuche muß Ptah dem menschengestaltigen und mumienhaften Allherrn der Unterwelt, dem Usiri untergeordnet sein. Doch er erhebt sich über ihn insofern, als seine Vorstellung mit einer sinnenfälligen Naturerscheinung oder Naturkraft nicht verknüpft ist. Noch bei Sokar konnte man allenfalls sagen, seine Gottheit sei in der Finsterniß, wenigstens in der Vorstellung der unterweltlichen Finsterniß gedacht worden, obwol auch dessen Wesen mehr zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem schwebt. Ptah ist auch hierüber hinaus und muß von Anfang an ein nur begrifflicher Gott in unserm Sinne gewesen sein. Unsere älteren Quellen geben nicht den mindesten Anlaß, ein Anderes anzunehmen.

Das aber bot einer nachfolgenden Zeit den Anknüpfungspunkt, ihn allmählich mit allen Eigenschaften eines höchsten Gottes auszustatten, welcher selbst Râ den Rang streitig macht. Gleichzeitig aber ereignete sich das Widersprechende, daß er auch mit der unterweltlichen Erde verselbiget und gleichsam der Seb des Jenseits wurde. Wir betrachten ihn zunächst in dieser Gestalt.

Sie fand ihren Ausdruck in dem Namen Tanen oder Tatunen. Es wurde bereits an einer früheren Stelle bemerkt, daß derselbe wörtlich „jenes Land" oder „jene Erde" (buchstäblich „das Land Jener") bedeute. Dort war es dem Seb als dem Vater des Râ beigelegt. Als Bezeichnung des Ptah kommt es im Todtenbuche noch nicht vor. Deutlich aber wird der Gott durch diesen Namen bezeichnet als gedacht in der Erde der Unterwelt, die sich zwar der sinnlichen Wahrnehmung der Lebenden entzog, in ihrer Vorstellung jedoch als eine sinnliche Naturerscheinung gegenwärtig stand. Es war eben der Druck der mythologischen Weltanschauung, daß

dieser an sich begriffliche Gott dennoch wieder ins Naturhafte hinabsank, — ein Vorgang, von dem wir später noch ein anderes Beispiel finden werden. In Texten, die jünger sind als die Entstehungszeit des Todtenbuches, heißt er dann oft Ptah-Tanen oder Ptah-Tatunen. Wo Tanen allein genannt wird, ist er immer nur eine andere Bezeichnung für Ptah, nicht eine andere Gestalt desselben, und nie werden Ptah und Tanen oder Tatunen als zwei Götter oder auch nur als zwei Gestalten des Gottes einander gegenübergestellt.

Weil nun aber Ptah im Grunde ein begrifflicher, nichtsinnlicher Gott war, so konnte seine Vorstellung allerdings auch aufs höchste gesteigert und erweitert werden. Wahrscheinlich das älteste Beispiel hiervon findet sich auf dem Denksteine, auf welchem König Schabaka eine sehr alte von Würmern beschädigte Holzinschrift erneuern ließ und dessen wir schon bei dem Usirimnthos zu gedenken hatten. Auch dieser Stein ist wieder zertrümmert. Goodwin hat die Bruchstücke, die sich in der Londoner Sammlung befinden, zu ordnen gesucht und die Inschrift übersetzt. Wir schließen uns im Wesentlichen ihm an. Nachdem schon an einem früheren Orte „Ptah-Tanen" namhaft gemacht worden, heißt es dann:

„T'hut, bei weitem der weiseste unter den Göttern, der einigte sich Ptah, nachdem er gemacht jedes Ding, jedes göttliche Wort. Da brachte er hervor die Götter, machte er die Wohnorte, bestimmte er die Gaue, gab er die gütigen Götter in Anu. Gedeihen hatte jegliches Haus nach seinem Gebote. Worte der Weisheit gehen hervor von (seiner) Zunge und schaffen Ueberfluß von Allem zur Zeit des Schöpferwortes. Da noch nicht Götter hatte werden lassen Ptah-Ta(nen), geschah die Hervorbringung der Götter und das Hervorgehen aller Dinge von ihm; für die Nahrung Speisen, für das Herz zugleich die Zunge. Er machte die wuchtigen Stoffe, Erz dabei zu Gefäßen, machte alle Speisen, alle Opfergaben. Dies Gotteswort erging Wolgesinnten und Feindseligen: Er

giebt Leben dem Friedfertigen, giebt Tod dem Verderber. Er machte alles Sonderliche und alle Verrichtung: das Thun der Hände, das Schreiten der Füße, die Geburt des Götterkreises, das Sehen der Augen, das Hören der Ohren, das Athmen durch die Nase — sie erhoben sich nach dem Willen des Vaters. Er gab den Ausgang jeglichen Beschlusses durch die Zunge nach der Weisheit des Herzens. Er brachte hervor alle Götter, und bevor sein Götterkreis war, redete er bereits jegliches Götterwort in Weisheit." Hierauf folgen zusammenhangslose, ziemlich unverständliche Bruchstücke, die sich auf den Götterkreis beziehen, und dann heißt es weiter: „Was entsteht in Diesem und was entsteht in Jenem, ist von Ptah. Es entsteht Ausdauer im Herzen, Tüchtigkeit in der Hand" — Lücke — „in jeglichem Busen, in jeglichem Munde aller Götter, aller Menschen, aller lebenden, vernünftigen, redenden" — Lücke — „alles, was ihm beliebt, entsteht im Herzen, entsteht auf der Zunge in dem Antheil des Tum. Der Allergrößte ist Ptah" ... Damit bricht das Leserliche ab.

Diese Vorstellung von Ptah ist so verschieden, so vorgeschritten von jener, die das Todtenbuch zeigte, daß die Urschrift des Denksteines, so hoch man deren Alter auch ansetze, unfraglich die jüngere ist. Denn auch in der Folgezeit hat diese Steigerung von Ptah's Bedeutung sich nicht vermindert, eher zugenommen. So nennt ihn Ramessu III. in dem großen Papyrus Harris (44, 3 ff.): „Ptah, Herr des Lebens der beiden Lande, Tatunen, Vater der Götter, höchster Gott von Anbeginn, der da gestaltet hat alle Menschen, gemacht die Götter, der zu Anfang geworden beim anfänglichen Werden, nach welchem Alles hervorgekommen; der den Himmel gemacht, seine Ausdehnung geschaffen und ihn emporgehoben; der die Erde gegründet und mit den Gewässern des großen Meeres umgeben; der die Tiefe gemacht und in sie läßt die Sonne niedergehen; der Herrscher des Lebens unendlicher Zeit; der Herr der Ewigkeit und Herr des Lebens; der

da öffnet und füllet den Schlund, Athem giebt jeglicher Nase und belebt alle Wesen aus seiner Fülle. Die Zeit des Lebens hebt an nach seinem Gebot und das Leben kommt von seinem Munde. Er vereinigt alle Götter in seiner Gestalt als Nu" u. s. w.

Fast noch übertroffen wird dies durch einen Lobgesang, aus welchem das Folgende in Ermangelung des Grundtextes hier nur nach der französischen Uebersetzung von Chabas mitgetheilt werden kann.

„Preis dir, Ptah-Tatunen,
Großer Gott von verborgener Gestalt!
Enthülle dein Antlitz, steig auf in Frieden,
Vater der Väter aller Götter!
Deß Auge die himmlische Sonnenscheibe;
Hell wird die Erde von seinem Glanz ...
Der da hört die Bitten, an ihn gerichtet,
Vor welchem erzittern alle Menschen,
Welchen fürchten alle göttlichen Seelen in allen Landen.
Preis dir und deinen Gottesgeboten!
Du wirktest und es ward dein göttlicher Leib,
Du baueteſt deine Glieder dir selber.
Nicht war der Himmel,
Nicht war die Erde,
Nicht floß das Wasser:
Zusammenzogst du dein Fleisch,
Du zähletest deine Glieder,
Und fandest dich allein, der innehatte den Thron,
Ein Gott und Schöpfer der Welt.
Ohne Vater, hast du erzeugt dich selbst,
Ohne Mutter dich geboren aus der Vermählung mit dir selbst."

Und so geht es noch lange fort, indem alles Höchste und Erhabene auf Ptah als den alleinigen Urgott gehäuft wird. Wie es denn heißt, er sei das Band beider Welten, indem er

droben den Himmel, drunten die Tiefe abreiche; Alles habe er erschaffen, er erhalte es auch; die Sonne sei sein rechtes Auge, der Mond sein linkes; er sei der Erhabenste der Götter, König der Welt immer und ewiglich u. s. w.

Dieser Lobgesang stammt aus der Zeit eines der letzten Könige der 20. Dynastie Ramessu IX. und führt gleichsam nur zu Ende, was die obige Inschrift aus dem Ptah-Tempel bereits enthielt. Die Zeiten mythologischer Erzeugungen waren vorüber und an ihre Stelle war bei den Höhergebildeten ein nachsinnendes Forschen über das Göttliche, über die Weltentstehung und dergleichen getreten, das sich aus der mythologischen Vorstellungsweise loszuwinden suchte, ohne dies ganz zu vermögen. Aber in Memphis, wo Ptah heimisch war, entwickelte sich nun seine begriffliche Grundlage mit und an jenen tieferen Forschungen bis zu der Vorstellung eines einheitlichen weltschöpferischen Gottes, der alles unter sich zusammenfaßte und regierte und alle übrigen Götter in sich verschlang, ohne sie freilich aufzugeben und zu verneinen.

Die Anfänge dieser Fortbildung dürften wol schon in eine ziemlich frühe Zeit fallen, damals aber, als die priesterlichen Grundschriften für die Todtenpapyrus entstanden, selbst in Memphis noch nicht durchgedrungen sein. Volksmäßig für ganz Aegypten sind sie nie geworden, und ihre letzten, immerhin bewundernswerthen Ergebnisse können auch in Memphis sich nur auf kleinere Kreise der Priester und Gebildeten beschränkt haben. Als man begann, sie der Menge durch bildliche Darstellungen zugänglich und annehmbar zu machen, waren bereits pantheistische Vorstellungen soweit eingeflossen, daß man in diesen Bildwerken den Schöpfer mit seinem Geschöpf zusammenschmelzte. Denn nun wurde Ptah dargestellt als ein kaum gebornes Kind, welches das Zeichen des beginnenden Werdens, den liegenden Käfer auf seinem Haupte hatte. Man hat diese Bildnisse Patäken genannt, weil Herodot (III. 37) erzählt: „Das Bild des Hephaistos

(Ptah) ist sehr ähnlich den phönikischen Patäken, welche die Phöniker auf dem Schnabel der Dreiruderer führen ... Es ist das Bild eines Zwergleins."

Neuerlich hat man diese meist widerwärtigen Bildwerke, welche natürlicherweise nicht aus der alten Zeit sind, benutzen wollen, um sie der Voraussetzung dienstbar zu machen, daß Ptah die Sonne und in solcher Darstellung deren allmorgendliche Neugeburt versinnbildliche. Zu einer solchen Voraussetzung berechtigen aber weder die ältesten, noch die späteren Aussagen über diesen Gott, und gerade in der Zeit, in welcher man jene Bilder verfertigte, war er schon weit erhaben über jede noch so große Naturerscheinung, ja, er war das schon von Anfang gewesen, insofern er auch in der ersten einfachsten Vorstellung über das Wahrnehmbare und Naturhafte hinausstrebte. Erst als Tanen bog er in dieses hinein, damit aber nicht in die Sonne, sondern in die Erde. Ueberdies findet man ihn wol als Ptah-Sokar oder als Ptah-Sokar-Usiri, niemals aber als Ptah-Râ bezeichnet, was schon allein jene Ansicht widerlegt.

In seiner letzten und höchsten Ausgestaltung vertrat er im Grunde zu Memphis dieselbe begriffliche, einheitliche Gottheit die unter anderen Namen an anderen Orten das äußerste Ergebniß der religiösen Entwickelung der Aegypter war, bei der es doch nie zu einem Bruche mit den alten mythologischen Göttern kam.

War nun auch Ptah so sehr ein memphitischer Gott, daß er nicht einmal eine andere Verehrungsstätte hatte, als seinen berühmten Tempel in Memphis, so verfehlten doch selbst die thebaischen Könige nicht, ihn dort zu verehren, ihm Opfer und Geschenke zu bringen und an seinem Tempel gelegentlich mitzubauen.

Von Sechet, die ihm als Gemahlin, von Imhotep, der ihm als Sohn gesellt wurde, wird später zu sprechen sein.

Chnum. (Sati. Ank.)

Chnum, von den Griechen Chnumis, auch Chnubis, Knuphis und Knêph genannt und in spätester Zeit auch hieroglyphisch so geschrieben, ist mindestens eben so alt wie Ptah, denn auch sein Name läßt sich bereits in der vierten Dynastie nachweisen, wenn die Bezeichnung des Königs Chufu als Chnum-Chufu wirklich aus dieser Zeit herrührt. Es ist auch deshalb wahrscheinlich, daß er damals schon verehrt worden sei, weil er zu Ende der fünften Dynastie bestimmt erwähnt wird. Denn in der Unaspyramide wird der „Gott Chnum" wenn auch nur einmal genannt und soll dort (556), wie es scheint, dem Unas das Erforderliche bringen, um aus Rostau, dem Gebiete des Sokar, weiterzugelangen. Die andern bis jetzt bekannten Pyramidentexte nennen ihn nicht. Man sieht, daß er in dieser alten Zeit jedenfalls nicht als bedeutend galt.

Da Unas seiner Inschrift zufolge Nubien unterworfen hatte, so mochte dies den Anlaß geben, in den Pyramiden gelegentlich des Chnum zu gedenken. Denn er war von Anfang an ein nubischer Gott, also im äußersten Süden heimisch und verehrt. Dort im Gebiet der Nilfälle befanden sich auch spät noch seine Hauptheiligthümer. Welche Eigenschaften ihm in jener Zeit beigelegt worden sind, darüber fehlen uns die Urkunden.

Wir haben daher sogleich die Aussagen des Todtenbuches über ihn anzuführen. Hier sagt (36, 2) der Verstorbene: „Die Lippen sind aufgeschlossen. Ich bin Chnum, der Herr von Schennu. Es ergehen die Worte der Götter an Râ, und was mir kund geworden, eröffne ich ihrem Herrn". Das Kapitel ist nur in zwei Papyren der älteren Zeit aufbewahrt. Nach dem ältesten würde schennu so viel wie „Umkreis, Umgebung", nach dem zweiten den „Tagesumlauf" bedeuten; nach der Turiner Handschrift wäre es ein Stadtname oder bezeichnete

den „Stadtkreis". Man war also schon im Alterthum ungewiß über den Sinn des Wortes. Wir wollen nicht eine neue Ungewißheit hinzufügen. Die aufgeschlossenen Lippen sind die des Verstorbenen, der damit fähig geworden, als Chnum aufzutreten, dem nun eine Art Vermittlerstellung zwischen Râ und den Göttern zugetheilt wird, in welcher er gleichsam der Dollmetscher der an Râ gerichteten Götterworte für diesen ist. — An einer andern Stelle (63, 5), die durch Lücken aller Handschriften sehr verdorben ist, scheint Chnum diejenigen zur Anzeige zu bringen, welche in das Feuer gehören, ohne doch „selber sie hinzurichten". — In dem Kapitel, in welchem der Verstorbene sein Herz beschwört, daß es im Todtengerichte nicht gegen ihn zeugen solle, sagt er (30 B., 5. 6): „Du bist mein Selbst (kä) in meinem Innern; Chnum bewahret mein Fleisch". Hiernach nimmt also Chnum die Mumie in seine Obhut, vielleicht als Baumeister ihrer ewigen Wohnung, wie er später in dem Turiner Todtenbuche (57, 4. 5) bezeichnet wird.

Vielleicht als ursprünglich nubischer Gott ist er in den Begräbnißtexten nur so wenig berücksichtigt. Doch zeigt sich weder in der älteren, noch in der späteren Zeit eine Spur, daß er je in irgend einer Naturerscheinung angeschaut worden wäre. Er war sicherlich von Anfang an ein begrifflicher Gott, obgleich das ihm zu Grunde liegende Denkbild die längste Zeit unentwickelt, unzulänglich und dunkel bleiben mochte. Allein diese Grundeigenschaft gestattete dann, daß er im Bewußtsein seiner Verehrer zuletzt alle Eigenschaften an sich zog, die man als göttlich erkannte. Theils weil diese sich schon an Râ entwickelt hatten, theils weil man die Vorstellung des Letzteren doch auch nicht herabsetzen wollte, wurden nun beide auch zu einer Einheit verbunden als Chnum-Râ, wie Aehnliches aus ähnlichen oder andern Gründen bei mehren Göttern geschah.

Eine Art Erklärung für diese Verbindung, die jedoch

tiefer zu greifen sucht, findet sich in dem Kuhzimmer des Setigrabes, wo Râ selbst sagt (S. 85), er sei „die Seele des Chnum", oder vielmehr „seine Seele sei die Seele des Chnum", eine Lesung dieser immerhin fehlerhaften Stelle, welche Brugsch mit gewohntem Scharfsinn vorausgesehen, bevor sie durch von Bergmanns Veröffentlichung der Inschrift bestätigt worden ist.

Für die Fortentwickelung des Chnum in der Uebergangszeit liegen uns sonstige Urkunden nicht vor. In dem großen Papyrus von Ramessu III. wird er zwar erwähnt, doch nur ganz kurz als Herr von zweien seiner Hauptorte im Süden Oberägyptens. Ein Zauberspruch in dem sogenannten Papyrus Harris, der als der magische bezeichnet wird und ungefähr derselben Zeit angehört, sagt einmal (7, 4): „Komm zu mir, komm zu mir, Bild der Millionen von Millionen! Chnum, einziger Sohn, gestern empfangen, heute geboren, dessen Namen ich kenne, der da hat siebenundsiebenzig Augen, der da hat siebenundsiebenzig Ohren, komm zu mir!" Solche Sprüche, die halb Uebertreibung, halb Unsinn enthalten, entziehen sich jeder eigentlichen Erklärung. Höchstens sieht man daraus, daß Chnum doch in der Zeit zu einer sehr gesteigerten Vorstellung geworden war.

Erst seit der 30. Dynastie finden sich dann Inschriften, wie sie Pierret aus Denderah und Philä zusammengestellt hat: „Chnum, Fertiger der Menschen, Urheber der Götter, Vater des Anfangs, Urheber des Seienden, Schöpfer der Wesen, Anfang der Gestalten, Vater der Väter, Mutter der Mütter, Vater der Götter, Bildner der Menschen, Erzeuger der Götter, Vater der Väter der Götter und Göttinnen, Herr des Werdens an sich, Urheber des Himmels, der Erde, der Unterwelt, des Wassers und der Gebirge". Und so sei noch nach Brugsch eine Inschrift von Philä aus der Zeit des Kaisers Tiberius angeführt, wo es heißt: „Es wird zu dir (dem Chnum) gebracht diese Töpferscheibe da auf deinen Wunsch.

Es modelt darauf deine Majestät die Götter und Menschen. Das ist das Gleichniß für den großen Gott als den uranfänglichen Bildner der Welt mit seinen Händen".

Zu einer solchen Gottheit war also Chnum in der Zeit herangewachsen, als die göttererzeugende Kraft sich erschöpft hatte und in die alten Götter, wenigstens an ihren Hauptorten, hineingetragen wurde was ihnen ursprünglich fremd war. Chnum würde bei Unas und in dem Todtenbuche sicherlich eine andere Erwähnung gefunden haben, wenn zu ihren Zeiten er schon der Gott, auch nur in Nubien, gewesen wäre, der er zur Zeit der dreißigsten Dynastie sowie der Ptolemäer- und Römerherrschaft geworden war. Er kann in der klassischen Zeit der ägyptischen Mythologie die Bedeutung eines Gottes, der die Welt, die Götter und die Menschen gebildet, nicht gehabt haben. An ihm tritt es recht vor Augen, wie unerläßlich es ist, bei der Darstellung dieser Mythologie die Zeiten zu unterscheiden, der geschichtlichen Entwickelung möglichst nachzugehen, und nicht die Urkunden von drei Jahrtausenden als gleichzeitig zu behandeln. Uebrigens wäre auch eine Geschichte des Herabganges der ägyptischen Mythologie eine würdige Aufgabe, ist aber nicht unsere Sache.

Der Name Chnum, von Einigen auch Chnemu gelesen, wird seit ältester Zeit durch das Bild einer Kanne geschrieben, dem in der Regel das auslautende m, auch wol der Selbstlaut u hinzugefügt ist. Ihm liegt das gleichlautende Zeitwort zu Grunde, welches „verbinden, gesellen, zusammenfügen", und mit dem Deutezeichen einer Mauer „bauen, gestalten" heißt. Wahrscheinlich gab anfangs die erste Bedeutung dem Gott seinen Namen, dann trat in beschränktem Maße die zweite hinzu und erweiterte sich zuletzt zum Weltbauer und Weltgestalter.

Das ihm geheiligte Thier und sein lebendiges Sinnbild war ein Widder mit schraubenartig gedrehten, wagerecht abstehenden Hörnern. Bildlich dargestellt erscheint er als be-

kleideter Mann mit dem Kopfe dieses Widders, der über den Hörnern den Uräus, auch die Atefkrone mit der Sonnenscheibe trägt. Diese Bilder gehören indessen der späteren Zeit an und ebenso die Darstellungen, in denen er auf einer Töpferscheibe entweder eine Menschengestalt, oder das Weltei, aus dem das All hervorgegangen sei, formt.

Häufig sind ihm die beiden Göttinnen Sati und Ank beigesellt. Wesen und Bedeutung beider ist unbekannt. Die erste trägt die weiße oberägyptische Krone und seitlich emporstehende Hörner; die zweite einen hohen Federnkranz. Von Ank, meist Anuke gelesen, wissen wir nur, daß Usertesen III. von der zwölften Dynastie ihr Stadt und Tempel bei den Nilfällen errichtet hat. Die Griechen verglichen sie ihrer Hestia. Vielleicht war sie eine Göttin der Fruchtbarkeit.

Chem.

In den Pyramidentexten wird der Gott Chem oder Chim nicht erwähnt, obgleich sich aus ihrer Zeit Spuren seines Namens vorfinden. Aber schon auf Denkmälern aus der elften Dynastie ist seine bildliche Darstellung genau so zu sehen, wie sie auch in der späteren Zeit vorkommt. Dort ist er unter Nebhotep Mentuhotep einmal von diesem Könige angebetet, ein andermal mit Chnum, dann wieder mit Chnum und Sati zusammengestellt. Auch aus der Zeit von Rânebtaui Mentuhotep findet sich sein Bild. Unter den fünf Darstellungen, die auf König Neferhotep der dreizehnten Dynastie zurückgehen, ist er einmal mit Chnum, ein andermal mit Mentu gesellt. Finden wir ihn mit Râ und Mentu einerseits, anderseits mit Chnum und Sati zusammen, so läßt das schon vermuthen, daß seine Vorstellung ein Uebergang sei von den Sonnengöttern zu den begrifflichen Göttern, daß er von jenen ausgegangen sei, ohne sie abstreifen zu können, zu diesen vorgedrungen, ohne sie zu erreichen.

Das Todtenbuch gedenkt seiner zuerst in dem 17. Kapitel und zwar schon in den ältesten Texten. Wir hatten die ihn angehenden Aussagen bereits in anderem Zusammenhange zu besprechen, und bitten, sie dort S. 237—239 nochmals nachzulesen. In einem anderen Kapitel (142, 2) sagt der Verstorbene: „Gepflügt habe ich mein Feld nach meiner Schuldigkeit; und ich ernte wie Chem"; was diesen Gott also in Beziehung zu dem Fruchtbau zeigt. — Dann sagt Jener (125, Schlußr. 41): „Vortreten des Chem ist der Name meines rechten Fußes"; womit auf die übliche Darstellung des Chem hingedeutet zu sein scheint. — Endlich heißt es (149, 5): „Ein Fürst bist du unter den Göttern, Chem, Bauender"; was bei diesem Gotte nur auf den Landbau bezogen sein kann.

Aus dem 17. Kapitel lernten wir Chem im allgemeinen kennen als eine Nebengestalt des Hor. Auf seine besondere Bedeutung ist aus seiner sinnbildlichen Darstellung zu schließen. Da sehen wir ihn schon seit der 11. Dynastie aufrecht stehen in dem Zustande eines Mannes, welcher zeugen will (ithyphallisch), was ihn mithin als erzeugende Macht, als den Befruchtenden bezeichnet. Er hat den rechten Arm mit der geöffneten Hand hoch erhoben in der Haltung eines Säemanns, der soeben den Samen auf den Acker geworfen hat. Bringt ihn dies in Verbindung mit dem Fruchtbau, so zeigt ihn als dessen Schutzmacht die neben der Hand schwebende Nechech-Geißel, das Abzeichen aller Beschützenden. Auf seinem Kopfe erheben sich die beiden hohen Federn, die in dem 17. Kapitel so mannigfache Auslegung erhielten, die er aber mit Mentu und Amon gemein hat, ein Zeichen seiner Verwandtschaft mit diesen Göttern, man darf sagen, seines Hinstrebens zu dem Begriff des Amon, auf den er wahrscheinlich dieses Sinnbild übertragen hat und mit dem er auch später wol zusammen genannt wird als Chem-Amon. Um seinen Hals schlingt sich ein mit seinen Enden übereinander

gelegtes Band, das hieroglyphische Zeichen für das Zeitwort schen, welches „zu sich zurückkehren, umwinden, einschließen" bedeutet, und so ist auch sein ganzer Körper samt dem linken Arme bis über die Füße mit einem engen Gewande umschlossen, welches nur die oben angedeuteten Glieder freiläßt und so eng ist, daß es ihn an jeder Fortbewegung hindert, — ein unverkennbares Sinnbild dafür, daß er in seiner vollen Entfaltung gehemmt und aufgehalten ist. So steht er auf einer von Wilkinson mitgetheilten allerdings ziemlich späten Abbildung vor einem Tempelchen, auf welchem zwischen zwei Bäumen ein anderes Zeichen für schen, welches in dieser Verbindung „Laubholz" bedeutet, sich befindet, während vor ihm Chnum mit einer Feldhacke den Boden bearbeitet. Dies bezeichnet ihn aufs deutlichste als den Gott des Garten- und Feldbaues und seiner Fruchtbarkeit; weshalb die Griechen ihn ihrem Pan gleichsetzten. Aehnlich mochte seine ursprüngliche Bedeutung gewesen und hervorgegangen sein aus der Betrachtung des befremdenden, unzugänglichen Naturwunders, daß alles Wachsthum zuerst in der engen Verhüllung des Samens eingeschlossen ist.

Denn auch der Name Chem, geschrieben durch das Zeichen des „Riegels" auf einer Standarte, weiset hin auf das gleichlautende Zeitwort, welches „fremd sein, verborgen, abgeschlossen sein" bedeutet.

War ein solches Naturwunder nur auf einen Gott zurückzuführen, so zeigte sich doch auch, daß aller ausgestreute Same nur unter Einfluß des himmlischen Lichtes zu fruchtbarem Wachsthum gedeihen kann, und dieses machte Chem zu einem Nächstverwandten des Hor. Beide, als eine Einheit gedacht, waren gleichsam die lebenentwickelnde Kraft der Gottheit. So nennt ihn eine Inschrift aus der Zeit des Königs Usertesen III. von der 12. Dynastie den „Chem-Hor von Koptos", der Stadt an der oberägyptischen Gebirgsgegend, in welcher seine Hauptverehrungsstätte war. Aus

diesem Verhältnisse zu Hor, das ihn zu einer Art Nebengestalt desselben machte, ist es zu erklären, wenn er in späterer Zeit einmal „Sohn der Usit“, ein andermal „Sohn des Usiri“ genannt wird, was freilich schon in die Jahrhunderte der mythologischen Wirrsale fällt. In der älteren Zeit findet er sich als der Sohn des Chnum und der Sati, was jedenfalls bezeugt, daß Chnum als der ältere Gott angesehen wurde. In den Zeiten der aufsteigenden und schon gesteigerten mythologischen Speculation, etwa von der 18. Dynastie an, wurde er in die Vorstellung des Amon-Ra dergestalt hineingenommen, daß er nun als Ausdruck der Selbsterzeugung dieses höchsten Gottes galt und sinnbildlich als „der Gatte seiner Mutter“, das ist, der in seiner Mutter sich selbst erzeugt habe, bezeichnet wurde. Die ungenannte Mutter aber war, wie nicht die Aegypter erkennen konnten, wol aber wir wissen, das ägyptische Bewußtsein selbst. Zweifellos ist er älter als Amon; er konnte mit ihm aber nur in jene Verbindung gebracht werden, weil er seinem Wesen nach im Grunde ebenfalls eine begriffliche Gottheit darstellte, welche zwar als die Ursache einer beobachteten Naturkraft, aber doch nicht in einer Naturerscheinung selbst gedacht wurde. Insofern sagte der Name Chem-Râ auch das Selbstwerden und Selbstgewordensein, mithin etwas Uebersinnliches von dem Sonnengotte aus, welches als Ursache über und jenseit seiner sinnlichen Erscheinung lag.

Amon. Amen-Râ.

Amon, nach Wesen und Ursprung eine durchaus begriffliche Gottheit, ist die höchste Stufe mythologischer Entwickelung der Aegypter und somit auch die letzte. Es ist daher nicht zu verwundern, daß unsere älteren Quellen in ihrer ursprünglichen Gestalt keine Aussagen über ihn enthalten. Heißt es einmal in der Unaspyramide (558): „Dein Speiseopfer (ward) dir, Amen mit Ament“; so zeigt schon

diese Verbindung mit Ament, welches die Unterwelt als Göttin ist, daß Amen hier der Gott der Unterwelt oder der in derselben „verborgene“ Gott sein solle, was mit dem Gott, der uns nunmehr beschäftiget, unvereinbar ist. Denn von dem Zeitwort amen, welches „verdeckt, verborgen sein“ heißt, hat die Unterwelt den Namen Ament oder Amenti, weil sie den Menschen auf Erden verborgen ist. Von demselben Stammworte ist aber auch der Name desjenigen Gottes hergeleitet, den wir in der starken Form Amon schreiben, weil er nach griechischen Aussagen Ammôn oder Amûn gesprochen worden sei, welches in der zweiten Silbe auf ein tiefes o deutet, während das doppelte m im Aegyptischen keine Bestätigung findet. Seine schwache Form ist denn auch Amen, wie sie im Anfange von Zusammensetzungen, wie Amenemhat, Amenhotep, vorkommt. Amon ist derjenige Gott, der seinem eignen Wesen nach verborgen ist; was auch dadurch ausgedrückt sein wird, daß „sein Name verborgen“ sei, weshalb er eben Amon, „der Verborgene“ genannt wurde.

In den älteren Handschriften des Todtenbuches kommt der Gott Amon an ein paar Stellen vor, wo er aber ersichtlich zur Zeit des schon blühenden Amondienstes hineingetragen ist. So findet er sich zweimal in dem Todtenbuche eines gewissen Amenhotep (Nav. Cc.), welcher ein Priester des Amon war, was die Aufnahme erklärlich macht. An der ersten Stelle (17, 106) haben fünf andere Handschriften den Namen eines sonst unbekannten Gottes Hemen, und die zweite findet sich in einem Kapitel (171, 2), welches, wie auch Naville vermuthet, „neueren thebaischen Ursprunges sein muß“. Den ursprünglichen alten Texten des Todtenbuches war Amon fremd. Er war aber ein Gott von solcher Bedeutung, daß mit Bestimmtheit zu sagen ist, er sei zur Zeit der ersten Abfassung jener Texte entweder noch nicht vorhanden oder doch erst im Entstehen begriffen gewesen. Dagegen kann nicht eingewendet werden, die priesterlichen Grundschriften des Todten-

buches seien höchst wahrscheinlich von Unterägypten und wol von Anu-Heliopolis ausgegangen, Amon aber sei ein entschieden oberägyptischer, ja thebaischer Gott; denn auch andere Götter zweifellos oberägyptischen Ursprungs, wie Chnum und Chem, finden sich bereits in dem alten Todtenbuche. Ebendeshalb ist anzunehmen, daß letzteres der Zeit des Amon voranging.

Die älteste Spur von dem Gotte findet sich auf dem in Reval vorhandenen Denksteine eines gewissen Amenâäa, der unter den Antef-Königen der elften Dynastie gelebt. Unter den Mentuhotep-Königen derselben Dynastie kommt ein hoher Beamter vor Namens Amenemha, das heißt „Amon am Anfang“ oder „Amon voran“. Denselben Namen führten bald nachher vier Könige der zwölften Dynastie. Das alles scheint auf die steigende Verehrung und Bedeutung des Gottes hinzuweisen. Beide Königshäuser waren thebaische.

Von Wichtigkeit für uns ist aber, was Wiedemann (Aeg. Gesch., S. 49 Anm.) nach seiner reichlichen und sorgfältigen Betrachtung ägyptischer Ueberreste bemerkt: „Der Gott Amon allein findet sich häufig auf Königsskarabäen des alten Reiches genannt; in dem neuen Reiche erscheint eigentlich nur die Kombination Amon-Râ“. Diese Thatsache dürfte darthun, daß Amon sich nicht aus Râ entwickelt habe, daß die Verbindung beider jünger und daß derselben die rein begriffliche Vorstellung des Amon für sich allein vorausgegangen sei.

Als ihn so in seiner entwickelten Besonderheit das ägyptische Bewußtsein gesetzt hatte, war er das erreichte Ziel und die Zusammenfassung dessen, worauf schon der „Gott“ Kakemna's und Ptahhotep's gedeutet, wohin der „verborgene und namenlose Gott“ der Pyramideninschriften ahnungsvoll gewiesen, und was man an anderen Orten in Chnum und Ptah erfaßt zu haben vermeinte. In diesem Sinne abschließend war er der Nachfolger und Vollerbe des Ptah, was

mythologisch auch dadurch ausgedrückt und anerkannt ist, daß er als „Sohn des Ptah“ bezeichnet wurde.

War Amon als solcher auch älter als Amon-Râ und insofern keine Entwickelung aus Râ, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß die immer höhere Steigerung des Râ über das Natürliche hinaus, wie wir sie kennen gelernt, von Einfluß gewesen sei auf die Erzeugung des neuen Gottes. An dem Gedanken eines einheitlichen, allbeseelenden Götterkönigs hatten sich Ahnungen, Anschauungen, Urtheile entwickelt, welche doch mit seiner täglichen Sichtbarkeit, mit der an ihm haftenden heiligen Sage unverträglich waren. Tiefere, begabte Geister fühlten, um nicht zu sagen erkannten, daß jene Aussagen in ihrer Abtrennung von dem sichtbaren Sonnengott nur dann zu retten seien und zur Wahrheit gelangen könnten, wenn statt des sichtbaren ein „verborgenes“, ein unsichtbares selbständiges Wesen gesetzt werde als der in Wahrheit seiende Gott. Das war Amon, und das geschah zu Theben, wahrscheinlich in unruhiger, drangvoller Zeit, welche solche Geister um so mehr in ihr Inneres zu treiben pflegt. Der neue Gott wurde verkündigt, fand Anhang und Verehrung.

Allein was er hätte bewirken können, nehmlich den Glauben an die mehr oder weniger naturhaften Götter zu vernichten oder doch zu erschüttern, geschah auch hier nicht. Dafür war das ägyptische Bewußtsein zu sehr befangen von der mythologischen Anschauung des Göttlichen. Ihr konnte es sich nicht entwinden. Nicht allein die Dienste aller ererbten Götter wurden angelegentlich fortgeführt, was deren einflußreiche Priester jedenfalls begünstigten; auch Amon wäre für die Menge wahrscheinlich wieder untergegangen, wenn er nicht mit jenen sich verbunden hätte. Da lag es nun nahe, daß ein nachfolgendes, nachgiebiges Geschlecht seiner Verehrer ihn für die verborgene unsichtbare Persönlichkeit des Herrn und Königs der alten Götter, des Râ erklärte. Nur so hat der Name Amen-Râ für die eine höchste Gottheit einen Sinn.

Und so wurde er nun aufgefaßt und verehrt, wurde er in Theben Volksgott. Diese Verbindung der beiden Götter zu Einem Gott muß schon früh stattgefunden haben, da der erste König des zwölften Königshauses, Amenemha I., dem Amen-Râ bereits Tempel und Altäre errichtete. Dessenungeachtet scheint die erste Ueberlieferung von Amon nie ganz erloschen zu sein, da sie im mittleren Reiche sich noch so häufig bezeugt, ja auch im neuen Reiche vereinzelt noch vorkommt, wo doch die Anschauung, welcher der Doppelname entspricht, die allgemeinere war.

Aus dieser Verbindung folgte von selbst, daß dem Amen-Râ alle die Eigenschaften zugeschrieben wurden, die wir bei Râ fanden und hier nicht zu wiederholen brauchen. Aeltere ausführliche Texte über den Gott fehlen uns. Wie man aber etwa zu Anfang des neuen Reiches sich ihn gedacht, ist aus einem längeren Lobgesange zu entnehmen, dessen Urschrift sich in Bulak befindet und in die Zeit der 19. Dynastie gesetzt wird. Mariette und Reinisch haben sie veröffentlicht, und Uebersetzungen liegen vor von Ludwig Stern deutsch, von Grébaut französisch, von Goodwin englisch. Wir theilen die nachstehende mit, der wir die erforderlichen Erläuterungen folgen lassen.

„Lobpreisung des Amen-Râ,
Des Stieres in Anu, des Oberhauptes aller Götter,
Des guten vielgeliebten Gottes,
Der da giebt zu leben allem Beseelten
5. Und allem guten Weidevieh. —
Preis dir, Amen-Râ, Herr des Weltenthrons,
Oberster der Thronenstadt,
Gatte seiner Mutter, Oberster seiner Fluren,
Der dahinstreckt seine Schritte zuoberst der Süd-
lande,
10. Herr des Morgenlandes, König von Punt;
Größter im Himmel, Aeltester auf Erden,

Herr des Seins, Erhalter der Dinge, Erhalter aller Dinge!

Einzig in seinem Anfang, wie unter den Göttern,
Schöner Stier des Götterkreises,
15. Oberhaupt sämtlicher Götter;
Herr der Gerechtigkeit, Vater der Götter,
Erschaffer der Menschen, Schöpfer der Thiere,
Herr des Seienden, Schöpfer der Fruchtbäume,
Erschaffer der Kräuter, der Nahrung des Weideviehs!
20. Mächtiger, Schöner, erzeugt von Ptah,
Jüngling, liebeschöner,
Welchem geben die Götter Ehre,
Schöpfer des Drunten und des Droben, der da erleuchtet die Welt,
So er hinfährt am Himmel in Frieden;
25. Gerechter König Râ, Oberhaupt der Welt,
Großer von Kraft, Herr der Stärke,
Oberhaupt und Schöpfer der Erde wie sie dasteht!

Erhabner an Gedanken vor jeglichem Gott, —
Erfreuen sich die Götter seiner Herrlichkeit,
30. Bringen ihm Verehrung im Großgemach,
Lassen es strahlen im Feuergemach.
Es lieben die Götter seinen Wolgeruch,
Wenn er kommt von dem Lande Punt,
Ein Fürst des Frühdufts, der aufsteigt vom Mazaulande,
35. Schön von Antlitz kommend vom Götterlande.

Es schmiegen sich die Götter zu seinen Füßen,
Da sie erkennen Seine Majestät als ihren Herrn:
«Herr der Ehrfurcht, groß an Gewalt,
Hehr von Rathschluß, mächtig an . . .
40. Der sprießen läßt Opferung und schaffet Ueberfluß, —
Lob sei dir, Schöpfer der Götter,
Der da stützt den Himmel und berührt den Erdboden!» — Halt. —

Aufwacht kräftiglich Chem-Amon,
Der Herr von Urzeit, Schöpfer von Ewigkeit,
45. Herr des Preisens, Oberster . . .,
Fest das Hörnerpaar, schön das Antlitz,
Herr des Uräusreifs, hoch das Federnpaar,
Schön der Kopfbund, . . . die weiße Krone,
Stirnband das Uräenpaar ob seinem Antlitz;
50. Sein Schmuck gemäß dem Palaste:
Doppelkrone, Königskappe, Kriegeshelm.
Schön von Angesicht, nimmt er die Atefkrone —
Es liebt der Süden sie und auch der Norden sie —
Herr der Macht, nimmt er das Scepter,
55. Herr des Beschützens, führt er die Geißel.
Der schöne Fürst, geschmückt mit der weißen Krone,
Der Herr des Strahlens, der Schöpfer des Leuchtens —
Es geben ihm die Götter Lobpreis,
Er reicht seine Hände dem, der ihn liebt;
60. Er vernichtet seinen Feind im Feuer.
Sein Auge ist es, so zerscheitert die Argen,
Es richtet seinen Spieß auf den Schmecker des Himmelsoceans,
Und läßt ausspeien den Durchbohrten was er verschlungen.
Preis dir Râ, Herr der Gerechtigkeit,
65. Verborgen in seinem Schreine, Herr der Götter,
Chepra inmitten seiner Barke,
Der da entsandte das Wort und es wurden die Götter;
Tum, der da schuf die vernünftigen Menschen,
Aufrichtete ihre Gestalt, machte, daß sie lebten,
70. Und schied die Hautfarbe des Einen vom Andern.
Er hört das Flehen des, der in Fesseln,
Und ist barmherzig gegen den, der ihn anruft,
Rettet den Verzagten vor dem Uebermüthigen,

Schafft Recht dem Bedrückten, dem Bedrückten und dem Bewältiger.

75. Ein Herr des Erkennens, Fülle auf seinem Munde,
Es kommt die Nilfluth nach seinem Wolgefallen,
Ein Herr der Huld, reich an Liebe,
Sein Kommen belebt die Vernunftbegabten
Und lässet umhergehen jegliches Auge.
80. Sich erzeugend im Himmelsocean,
Läßt er entstehen die Reize des Lichtes.
Es freuen sich die Götter seiner Herrlichkeit,
Aufleben ihre Herzen, sehen sie ihn. — Halt. —
Râ, angebetet in der Thronenstadt,
85. Großgekrönter in Hatbenben,
Pfeiler und Herr des Neumondfestes,
Dem gefeiert wird an sechsen der Festtage des letzten Viertels;
Großkönig, Herr aller Götter,
Der sich sichtbar macht mitten auf dem Horizonte,
90. Oberhaupt des Menschengeschlechts da drunten —
Und verborgen ist sein Name seinen Geschöpfen,
Auf daß sein Name sei Amon. —
Preis dir, der da weilt in Frieden,
Herr der Freudigkeit, Machthaber der Krönung —
95. Herr des Uräusreifs, hoch die Doppelfeder,
Schön der Kopfbund, hoch die weiße Krone —
Es lieben die Götter anzuschauen dich,
Die Doppelkrone fest auf deinem Scheitel.
Deine Wolthaten, sie überbreiten die Welt,
100. Dein Lichtglanz, er strahlet von dem schönen Augenpaar;
Froh macht das Menschengeschlecht dein Aufgehn,
Und es erschöpft die Thiere dein Glühen.
Deine Wolthaten sind am Himmel des Südens,
Deine Holdseligkeit am Himmel des Nordens.

105. Deine Herrlichkeit ist zum Entzücken der Herzen,
Dein Wolthun zum Sinkenlassen der Arme,
Deine schöne Schöpfung zum Lähmen der Hände, —
Die Herzen sind hingerissen von deinem Anblick.
Bild des Einen, der geschaffen alles Seiende,
110. Einziger, der allein geschaffen die Wesen!
Hervorgegangen sind die Menschen aus seinen Augen,
Entstanden die Götter auf sein Wort;
Er schafft die Kräuter, die da nähren das Weidevieh,
Und die Fruchtbäume für die Menschen;
115. Schafft die Nahrung der Fische des Stromes
Und des Geflügels unter dem Himmel;
Giebt Odem dem, das da ist im Ei,
Und ernähret den ausgekrochenen Vogel;
Schafft zu leben den Spinnen darin,
120. Kriechendem, Fliegendem gleicherweise;
Schafft Speise den Mäusen in ihren Löchern,
Und ernährt die Vögel auf jeglichem Baum.
Preis dir, der solches thut weithinaus,
Der Eine allein, deß Hände so viele!
125. Der ruht und wacht, wenn alle Menschen ruhn,
Um zu sorgen für das Beste seiner Thiere;
Amon, Halt aller Dinge,
Tum und Hor beider Horizonte,
Sie preisen dich in ihrer Sprache überall:
130. «Lob sei dir, daß du weilest bei uns!
Anbetung dir, daß du geschaffen uns!»
Preis dir von allen Thieren,
Lobsagung dir von allen Landen
Bis zur Höhe des Himmels, bis zur Breite der Erde,
135. Bis zu den Tiefen des großen Meers!
Die Götter, in Beugung vor deiner Majestät
Beim Erheben der Rathschlüsse ihres Schöpfers,
Erfreut vom Herannahen ihres Erzeugers,

Rufen sie dir zu: Komm in Frieden,
140. Vater der Väter aller Götter,
Der da stützet den Himmel und berührt den Erdboden!
Urheber des Seienden, Schöpfer der Wesen,
Großkönig und Oberhaupt der Götter,
Wir preisen deinen Rathschluß, wie du uns gemacht hast,
145. Die gemacht sind aus dir, der du uns geboren,
Wir geben dir Lobpreis ob deines Ruhens in uns.
Lob sei dir, Schöpfer alles Seienden,
Herr der Gerechtigkeit, Vater der Götter,
Erschaffer der Menschen, Schöpfer der Thiere,
150. Herr der Kornfrüchte,
Der da schafft zu leben den Thieren des Landes;
Amon, Stier, schön von Antlitz,
Geliebt in der Thronenstadt,
Groß an Kronen in Hatbenben,
155. Ueberdem an Königsbinden in Anu,
Schiedsrichter der beiden Rehu in der großen Halle,
Oberhaupt des großen Götterkreises!
Einiger, der allein nicht hat seines Gleichen,
Erster in der Thronenstadt,
160. Grundsäule und Erster seines Götterkreises,
Der da auflebt gleichmäßig jeglichen Tag,
An den Horizonten der Hor des Ostens;
Der geschaffen das Land des Silbers, Goldes
Und echten Lasursteins nach seinem Wolgefallen.
165. Storax und Weihrauch, gemischt im Mazaulande,
Ist frisches Rauchwerk für deine Nase,
Köstlich beim Kommen in das Mazauland,
Amon-Râ, Herr des Weltenthrones,
Oberhaupt der Thronenstadt,
170. Grundsäule und Oberhaupt seines Heiligthums. —
Halt! —

Der König, der Eine, gleichwie mit den Göttern,
Zahlreich an Namen unbekannter Menge,
Geht auf am Horizonte des Ostens
Und zerscheitert seine Widersacher
175. Beim Eintritt des Tages jeglichen Tag.
Am Morgen der Geburt an jeglichem Tage
Erhebt T'hut seine Augen
Und weidet sie an seinem Glanz;
Es freuen sich die Götter an seiner Herrlichkeit,
180. Hoch rühmen, die da sind in seinem Umkreise,
Den Herrn der Sekti- und Atetbarke,
Welche durcheilen mit dir den Himmelsocean in Frieden.
Deine Schiffsleute sind in Freuden;
Sie sehen zerscheitern den Argen,
185. Schmecken seine Glieder das Schwert,
Fressen an ihm die Flamme,
Büßen seine Bosheit an seinem Leibe,
Diesen leidigen Wurm nehmen die Flucht.
Die Götter sind in Freuden,
190. Die Schiffsleute des Râ in Wonne,
Anu in Freuden:
Zerscheitert ist der Widersacher des Tum;
Die Thronstadt ist in Wonne und Anu in Freuden;
Der Lebensherrin Herz ist vergnügt:
195. Zerscheitert ist der Widersacher ihres Herrn;
Die Götter des Kampfes sind im Lobpreisen
Und die, so im Allerheiligsten, in Anbetung.
Sie schauen den Starken in seiner Macht:
Mächtiger der Götter, mit Recht Herr der Thronenstadt
200. Nach deinem Namen als Schöpfer des Rechtes;
Herr des Ueberflusses, Erzeuger der Opfergaben
Nach deinem Namen als Amon, Gatte seiner Mutter;

Schöpfer der erlesenen Menschen,
Erzeuger und Schöpfer alles Seienden
205. Nach deinem Namen als Tum-Chepra!
Großer Sperber, festlich von Leib,
Schön von Antlitz, festlich von Augenstern,
Bild der Feierdienste, hoch ...
An deß Stirne fliegt das Uräenpaar,
210. Der da hat durchdrungen die Herzen der Menschen,
Zu dem sich hinkehrt die Volksmenge,
Und der festlich macht die Welt durch sein Hervorgehn, —
Preis sei dir, Amen-Râ, Herr des Weltenthrones,
Deß Stadt liebt seinen Aufgang!" —

Rücksichtlich der äußeren Form dieses bedeutenden Gedichts wird man bemerkt haben, daß sich in der Regel je zwei Verse durch Gleichlauf des Ausdrucks oder Verwandtschaft des Sinnes zusammenschließen. Die ersten fünf Verse bilden eine Art Ueberschrift und der sechste Vers ist erst der eigentliche Anfang. Nach den Versen 42, 83 und 170 findet sich jedesmal das Wortzeichen eines Vogelbeines mit der Aussprache remen, welches als Zeitwort „tragen, halten" heißt. Offenbar soll es einen Ruhepunkt andeuten, weshalb es mit dem Worte Halt wiedergegeben wurde. Das Ganze wird dadurch in vier Abschnitte getheilt.

Und nunmehr mögen die einzelnen Erläuterungen und Anmerkungen nach der Verszahl folgen.

2. Der „Stier", als der Männliche, Zeugende, der Vorantretende und Herrschende in der Heerde, ist hier ebenso in übertragener Bedeutung zu verstehen, wie im Anfange des Todtenbuches, wo wir Usiri als den Stier der Unterwelt bezeichnet fanden. Amen-Râ hat diese Stellung in Anu-Heliopolis, wobei wol zugleich an das jenseitige Anu zu denken sein wird.

4. Das Wort seref mit dem Deutezeichen des Feuers

wurde durch die „Beseelten“ wiedergegeben, da es dem Weidevieh des gleichlaufenden Verses entspricht. Wörtlich bedeutet es „das Warme, Warmblütige“.

7. Durch „Thronenstadt“ haben wir gewagt, das ägyptische Aptu mit dem Deutezeichen eines Sitzes oder Thrones und der Stadt wiederzugeben. Es hieß so der östlich des Nils belegene Theil Thebens, insbesondere auch die dortigen großen Tempel, in denen Amen-Râ und andere große Götter thronten.

8. Die alte Anschauung war, daß Râ als sinnenfällige Sonne jeden Morgen sich selbst erzeugt in seiner Mutter Nut, die ihn dann gebiert. Jetzt, da er als Uebersinnlicher und Verborgener, als Amon, bestimmt unterschieden wird von seiner sinnlichen Erscheinung, sollte eigentlich Amon Erzeuger des Râ heißen. Allein die mythologische Gebundenheit der Geister ließ die reine Sonderung des Gottesbegriffes von der sinnlichen Vorstellung nicht zu; auch wo jener erreicht wurde, sank er in diese immer wieder zurück. Daher heißt auch hier Amon, als Amen-Râ „der Gatte seiner Mutter“, der sich selbst in ihr erzeugt. Dies von Râ gesagt, war ein bedeutsamer Fortschritt; dem Amon zugeschrieben, ist es ein entschiedener Rückgang. — Seine „Fluren“ oder Gefilde dürften die in den folgenden Versen genannten Länder sein.

9. 10. Denn über den Süden bewegt sich der tägliche Lauf der Sonne, und das Land Maza, hier nach seinen Bewohnern, den Mazau, genannt, gränzte im Süden unmittelbar an Aegypten; gleichfalls im Süden, doch mehr nach Osten hin, an den Küsten des arabischen Meerbusens lag das Land Punt, auch das Götterland genannt.

20. Da Amen-Râ sich selbst als Râ erzeugt, so kann die Aussage, daß er von Ptah erzeugt — oder gemacht, hervorgebracht — sei, sich auf ihn nur beziehen, sofern er Amon ist. Nun sahen wir schon im Anfange unserer Untersuchungen, daß ein Gott deshalb der Sohn eines anderen Gottes heißt,

weil er nach ihm ins Bewußtsein getreten, mithin der spätere, gleichsam der Nachfolger und Erbe desselben ist. Und so verhält es sich, wie urkundlich nachgewiesen wurde, mit den begrifflichen Göttern Ptah und Amon. Bei diesen beiden Göttern zeigt es sich deutlich, was denn auch allgemein gilt, daß die Vorstellung des früheren Gottes in der That das Denkbild des späteren veranlaßt und hervorgerufen, und zwar ebenso durch das was ihr eigenthümlich war, als durch das was sie vermissen ließ. Sokar, Chnum, Chem waren an verschiedenen Orten Ansätze zu einer begrifflichen Gottheit gewesen. Erst in Ptah bemächtigte diese sich des Bewußtseins. Aber dem geahnten Begriffe eines übersinnlichen, unbedingten, einzigen Gottes, der allein Grund und Herr von Allem sei, entsprach Ptah in seiner Beschränkung doch auf die Dauer nicht. Das wurde am fühlbarsten durch seine Bezeichnung als Tanen, durch seine Zusammenschließung mit Sokar und Usiri. Auch war in Theben von dem Inhalte jener Ahnung so viel bereits auf Râ übertragen, daß nur von diesem aus ein Fortschritt hätte geschehen können, der jedoch zu einem weiteren naturhaften Gotte geführt haben würde. Durch Ptah waren indeß die Geister zur Setzung eines neuen begrifflichen Gottes schon vorbereitet, und als dieser hervorgetreten, erkannte man, daß Amon ohne das frühere Dasein des Ptah nicht hätte entstehen können. Das spricht sich darin aus, daß Amon hier ein Erzeugniß, ein Sohn des Ptah genannt wird. Gleichwol konnte er sich nach seiner reinen Begrifflichkeit nur ausnahmsweise erhalten; unser Lobgesang kennt ihn nur als Amen-Râ, ja er nennt ihn mehrmals nur Râ.

30. 31. Nach Brugsch (W. B. V. S. 387) „bezeichnet das «große Gemach» eines der unzugänglichen Gemächer (adytum) der Heiligthümer, gewöhnlich im Hintergrunde in der Axe des Tempels angelegt und den Anfang eines Tempelbaues bildend. Seine nothwendige Ergänzung stellt das Feuergemach dar, welches nordwärts vom Großgemach sich

befand." Nicht wegen seines Umfangs hatte das Großgemach seinen Namen, denn es gehörte zu den kleineren Tempelräumen, sondern weil es den Schrein des Gottes mit dessen Bilde enthielt. In dem Feuergemache wurde das Rauchopfer vorbereitet, Feuer dazu angezündet, die Gluth auf die Räucherpfanne gebracht und Weihrauch darüber gestreut; damit schritt man dann nach dem Großgemache. Auf die erste dieser Verrichtungen bezieht es sich, wenn V. 31 von den Göttern gesagt ist, „sie lassen es strahlen", wörtlich: „sie machen aufstrahlen im Feuergemach", wobei dann die übrigen zum Rauchopfer erforderlichen Handlungen mitzuverstehen sind, und daß hiervon die Rede sei, beweisen die gleich folgenden Verse. Dem Amen-Râ gegenüber werden also den Göttern priesterliche Verrichtungen zugeschrieben.

39. Weder hier noch V. 45, 48 und 208 wagten wir die zerstörten Stellen zu ergänzen.

43. Chem, der Gott der Erzeugung, wird hier zu einer Bezeichnung des Amon, um anzudeuten, daß dieser sich selbst als Râ erzeugen werde.

46—58. Diese Verse schildern den Gott mit all' seinem sinnbildlichen Schmuck. Es ist dessen mehr genannt, als ihm gleichzeitig schicklicher Weise angelegt werden konnte, denn es kam eben nur auf das Sinnbildliche an. Das Hörnerpaar bezeichnet seine Stärke, das Uräendiadem seine rechtmäßige Oberherrschaft, das hohe Federnpaar seine hinausragende, übersinnliche Natur, das Kopfbund, eine Art Turban, seine Friedensherrschaft, die weiße Krone seine besondere Zugehörigkeit zu Oberägypten, die Doppelkrone seine Macht über ganz Aegypten, die Königskappe sein ruhiges Walten, der Kriegshelm seine Siegsgewalt. Die Atefkrone, sonst dem Usiri eigenthümlich, bezeichnet durch die beiden seitlichen Straußfedern die doppelte Gerechtigkeit, die strafende und lohnende. Scepter und Geißel endlich deutet der Text selbst. Dies alles aber wird dem Gotte als Chem-Amon, mithin

schon vor seinem Râ-Werden zugeschrieben; denn erst mit V. 56 beginnt sein Erscheinen im Sonnenleibe.

62. 63. „Sein Spieß" ist hier wahrscheinlich nur der sinnbildliche Ausdruck für einen Strahl aus seinem Auge. Der „Schmecker des Himmelsoceans" ist der Âpap. Wenn sich dieser Beiname nicht auf einen uns unbekannten Mythos bezieht, so wird er zeichnen sollen, daß sich der gräuliche Riesenwurm beim Erscheinen des Râ mit dem Kopfe bis in die himmlischen Gewässer erhoben habe. Das Ausspeien des Verschlungenen bewirkte nach dem Todtenbuche, wie wir gesehen, also wahrscheinlich nach älterer Sage, Set mit seiner Kette.

66. 68. Wie Râ nach den Umständen Chepra und Tum, so ist Amon, sofern er Râ, gleichfalls beides.

75. Da der folgende Vers das Kommen der Nilüberschwemmung auf den Gott zurückführt, so wird er als „Herr des Erkennens" benannt sein, weil er erkennt, wann dazu die Zeit ist, und dann ist „Fülle auf seinem Munde", das heißt es kommt Ueberfluß auf sein Wort.

85. Hat-Benben, wörtlich „das Haus des Obeliskenpaares", war ein Haupttempel zu Anu-Heliopolis.

86. Pfeiler (ani) ist hier natürlich in übertragenem Sinne gemeint, was auch dadurch angezeigt wird, daß dieses Wort das Deutezeichen eines Gottes hat.

88. Der Grundtext hat hinter dem Worte „Großkönig" die herkömmliche Formel, mit welcher die Nennung eines ägyptischen Königs begleitet zu werden pflegte: „Leben, Kraft, Gesundheit!" Als leere Förmlichkeit übergeht es die Verdeutschung.

91. 92. Diese Verse geben die urkundliche Erklärung des Namens Amon. Wie Plutarch erwähnt, hatte Manetho dieselbe Erklärung gegeben.

109. In dem Verse 108 war von dem Anblick des Amon-Râ die Rede, mithin von seiner Erscheinung als Sonne.

Diese wird demnach hier das „Bild", Abbild, des einen und alleinigen Weltschöpfers genannt, der an sich verborgen, unsichtbar ist und doch für Alles sorgt, wie das Folgende zeigt.

111. Auch andere Urkunden zeugen von dem Mythos, daß die Menschen aus den Augen des Sonnengottes hervorgegangen seien.

113. Um das „Weidevieh" gleichsam bildlich zu erläutern, hat der Schreiber die Deutezeichen für Stier, Ziege, Antilope, Schwein und Schaf hinzugefügt. Ob das dritte Zeichen wirklich eine Antilope darstellen solle, ist zwar schwer zu entscheiden; ältere Denkmäler bezeugen jedoch, daß zahme Antilopen in Aegypten heerdenweise gehalten worden sind. In Vers 5 hatte sich der Schreiber mit dem Bilde des Stieres begnügt.

124. Auch wir reden sinnbildlich von der Hand Gottes, wenn wir eine besondere Machterweisung desselben wahrnehmen. Der Dichter des Lobgesanges sieht aber in jeder der unzähligen Bewirkungen durch seinen höchsten Gott eine besondere Hand. In seiner Weise drückt er dadurch treffend seine Bewunderung aus, daß von dem „Einen allein" so zahllose Werke und Wolthaten geschehen.

128. Neben Tum wird auch Hor als in Amon mitbefaßt gedacht.

129. „Sie preisen dich" — nehmlich alle „seine Thiere", nicht Tum und Hor.

136. 137. Beugung und Erhebung stehen hier in schönem Gegensatz. Die Götter beugen sich so tief vor Amen-Râ, weil sie seine schöpferischen Rathschlüsse so hoch erheben müssen.

146. Die Götter preisen ihren Vater und Schöpfer, daß er, nachdem er sie geschaffen, nun in ihnen ausruhet.

156. Die alle Götter überragende Stellung Amon's ist der Grund, daß ihm nun auch die Entscheidung des Götterstreites zwischen den beiden Rehu Hor und Set zugeschrieben wird.

165. Für achem, das noch unerklärt ist, wurde ziemlich willkürlich „Storax“ gesetzt, nur weil dieser gleichfalls aus dem Süden kommt und zum Räuchern dient.

173—176. In dem ägyptischen Texte ist Vers 176 als spätere Berichtigung über Vers 175 zwischen die Zeilen geschrieben, und zwar, um den Anfang einer neuen Strophe zu bezeichnen, mit rother Farbe. In dieser Eigenschaft kann er nur vor Vers 177 gehören. Der Abschreiber ist hier jedenfalls unaufmerksam gewesen, und dem dürfte es zuzuschreiben sein, daß er, wahrscheinlich um den Gleichlauf zweier Verse herzustellen, zwischen Vers 173 und Vers 174 den Vers: „Befriediget am Horizonte des Westens“ eingeschoben, wobei er noch das Wort für „befriediget“ (s'hotep), mit dem er die Zeile schloß, in der folgenden Zeile nochmals geschrieben hat, und außerdem „befriediget“ (s'hotep) statt „untergehend“ (hotep) schrieb. Da sich Vers 176 nicht an die Erwähnung des Sonnenunterganges im Westen schließen kann, so halten wir den ganzen Vers, der diesen andeutet, für einen Einschub, und haben ihn deshalb weggelassen.

174. 184—188. 192 und 195 beziehen sich ersichtlich wiederholt auf die Ueberwindung des Âpap.

194. „Herrin des Lebens“ (nebt ânch) war eine Benennung der in dem Uräusdiadem versinnbildeten und als Göttin gedachten Königsherrschaft.

195. 196. Es sind hier zwei Gruppen von Göttern unterschieden. „Die Götter des Kampfes“ sind diejenigen, welche an der Bekämpfung der Widersacher des Amen-Râ, von denen unmittelbar vorher gesprochen ist, theilgenommen haben; sie befinden sich auch nach Kapitel 39 des Todtenbuches in der Sonnenbarke. Die Andern sind „die, so im Allerheiligsten“ sind. Es ist ebenso unzulässig unter chera (Kampf), das die Deutezeichen der Verneinung und der Wohnung hat und daher einen unzugänglichen Raum, nehmlich das Allerheiligste, bedeutet, eine Stadt oder eine Gegend zu verstehen, zumal

der Papyrus bei Anwendung der Deutezeichen nicht ohne Sorgfalt verfährt.

208. Da hier die Seiergebräuche betont sind, so wird das „Bild" eine Erinnerung daran enthalten, daß die ägyptischen Kultushandlungen sich immer um das Bildniß des Gottes drehten, der verehrt wurde, wenn auch zugleich damit wie in Vers 109 die abbildliche Erscheinung des Verborgenen in der Sonne gemeint war.

Am Schlusse hat der Schreiber einige Worte hinzugefügt, aus denen hervorgeht, daß er nur eine ältere Schrift abgeschrieben habe. Die Entstehung der Urschrift ist daher wahrscheinlich älter als die neunzehnte Dynastie, in deren Zeit Schriftkundige die Abschrift setzen. Da nun O. von Lemm in seiner Abhandlung über das Ritualbuch des Amonsdienstes bemerkt, daß die Kapitel 18 und 19, auch 37—40 dieses Buches Anrufungen enthalten, welche denen unseres Papyrus ähnlich seien, so ist es nicht unmöglich, daß die vier Abschnitte des Letzteren irgendwann beim Tempeldienste gebraucht worden sind.

Wie dem auch sei, bedeutsam ist der Lobgesang dadurch, daß er in einem breiten Gemälde die priesterlich-volksthümliche Auffassung der gepriesenen Gottheit in aller Fülle darbietet. Wird man ihn, nachdem man sich mit den erläuternden Anmerkungen bekannt gemacht, nochmals im Ganzen aufmerksam lesen, so wird man uns eine zergliedernde Erörterung gern erlassen. Zweierlei aber wird sich dabei der Betrachtung aufdrängen.

Zuerst dieses, daß das meiste Große, Gute, ja Ueberschwängliche, das hier von der höchsten Gottheit ausgesagt wird, auch schon dem Râ beigelegt war; darunter, daß er als die sinnliche Erscheinung der Sonne sich selbst erzeuge, daß er Ursprung aller Götter und sofern er sich in ihnen verleiblicht, ihre gemeinsame Seele sei, und was deß noch mehr zu nennen wäre. Damit war man dicht vor der Erkenntniß, das

der sinnlichen Erscheinung des Râ zu Grunde Liegende müsse schon in seiner Uebersinnlichkeit ein selbständiges Wesen sein. War nun „der Verborgene", war Amon von Anfang als ein solches Wesen gesetzt, so war ja in ihm der dort vorbereitete Fortschritt gegeben und die Verbindung Beider zu Einer Gottheit unvermeidlich.

Sodann aber kann dem Leser nicht entgangen sein, wie wenig die beiden Seiten dieser Gottheit unterschieden werden, und welch' schwankendes und schillerndes Verhältniß zwischen dem übersinnlichen, begrifflichen Gott und seiner sinnlichen Erscheinung als Râ der Lobgesang zeigt. So oft auch von jenem das Richtige, Wahre, Erhabene, das dem Begriffe Entsprechende ausgesagt wird, immer schlingt sich seine Anschauung als Sonnengott in sinnlicher Gegenwart und Wirkung hinein. Man glaubt in das Ringen einer großen Seele zu schauen, die den größten Gedanken gefaßt hat, ihn auch auszusprechen weiß, gern bei ihm verharren möchte, aber durch innere Nöthigung fortwährend von ihrer sinnlichen Natur übermocht wird und sich nicht anders zu helfen weiß, als indem sie das Uebersinnliche in das Sinnliche selbst verlegt. So beginnt denn auch der Lobgesang nicht mit Amon, sondern sogleich mit Amen-Râ, und es ist, als könne er beim besten Willen sich nicht losmachen von der Vorstellung des sichtbaren Râ, in welche dann noch Tum, Chepra, Chem hineingezogen werden.

Ueberdies bestanden ja auch alle übrigen Götter als solche noch fort, wenngleich Amon oder Amen-Râ ihr Vater, Erzeuger, Oberhaupt und Herr war, und ihre Dienste dauerten unverkümmert weiter, wodurch auch denen die Göttervielheit stetig aufgedrängt wurde, die sich etwa in dem Gedanken des Amon über sie einmal zu erheben vermochten.

Sonstige Aussagen über Amon oder Amen-Râ aus diesem Zeitkreise enthalten nichts Anderes als der mitgetheilte Lobgesang, der sie sämtlich an Fülle und Mannigfaltigkeit über-

trifft. Doch glauben wir noch ein Stück aus dem bekannten erzählenden Gedichte von Pentaur über den Feldzug Ramessu II. gegen die Cheta beibringen zu sollen. Es ist im zweiten Jahre nach der geschilderten Begebenheit abgefaßt und von dem Könige selbst bestätigend dadurch geehrt, daß er es an den Wänden von fünf Tempeln eingraben ließ. Aus den Bruchstücken von dreien derselben und dem Papyrus Sallier III. in Paris ist es fast vollständig wiederherzustellen.

In der Schlacht bei Kadesch am Orontes hat Ramessu sich hinreißen lassen, auf seinem Streitwagen in die feindlichen Heeresmassen allein hineinzustürmen, sieht sich nun plötzlich von den Seinigen abgeschnitten und von Tausenden gegnerischer Wagenkämpfer umringt. Da ruft er aus:

„Wo bist du nun, mein Vater; Gott Amon?
Ist auch ein Vater der des Sohns vergißt?
Was that ich je, wobei ich dein vergaß?
Geschah nicht Ziehn und Halten auf dein Wort?
Nie übertrat ich, was dein Will' gebot.
Welch' Unheil, müßt' Aegyptens großer Herr
Erliegen fremdem Volk auf seinem Weg!
Was gegen dich sind jene Âmu denn?
Zu Schanden macht Amon die Gottesleugner.
Bracht' ich nicht Weihgeschenk in Menge dir?
Ich füllte deinen Tempel mit Gefangnen,
Baut' einen Tempel dir für millionen Jahre,
Gab all' mein Gut in seine Vorathskammern,
Bracht' alles in der Welt in deine Speicher;
Ich opferte dir dreißigtausend Stiere
Mit aller Specerei von Wolgeruch.
Nicht bracht' ich Schönes unter meine Hand,
Das ich nicht in dein Heiligthum (?) gethan.
Dir baut' ich Thore von den größten Steinen,
Errichtete dir ihre Masten selbst,
Ich bracht' dir Obelisken von Abu (Elephantine),

Und liess herführen ewiges Gestein.
Ich sandte Schiffe auf das Meer für dich,
Um dir zu holen den Tribut der Länder.
Heisst's doch, es werde dem ein schlimmes Loos,
Der deinem Willen sich entgegensetzt,
Ein schönes dem, der dich im Sinn behält,
Und handelt drum für dich aus Herzensliebe.
Dich ruf' ich an, mein Vater, Gott Amon.
Inmitten unbekannter Völkermenge;
Die Völker all' sind wider mich vereint,
Und ich bin ganz allein, kein Andrer mit mir.
Verlassen hat mich meiner Krieger Menge,
Nicht sieht mich Einer meiner Wagenkämpfer,
Und wär' mir's, dass ich ihnen rufen wollte,
Hört Keiner unter ihnen meine Stimme.
Doch mein' ich, mehr vermag für mich Amon,
Als zehnmal Hunderttausende von Kriegern,
Als Hunderttausende von Wagenkämpfern,
Als Tausende von Brüdern oder Söhnen,
Und wären sie zusammen hier vereint.
Es helfen nicht die Menschenmassen,
Und mehr vermag Amon, denn sie.
Ich kam hierher auf Weisung deines Mundes,
Amon, nicht übertrat ich deine Weisung:
Nun gieb mir Sieg im äussersten der Länder."

Und in dem fernen Hermonthis bei Theben hört Amon seine Stimme, kommt herbei, legt seine Hand auf ihn und spricht zu ihm von hinten:

„Ich eilte her zu dir, ich bin mit dir,
Ich bin dein Vater, meine Hand der Schutz;
Ich bin dir mehr denn Hunderttausende.
Ich bin der Siegsherr, liebe Tapferkeit;
Fand ein bewährtes Herz und bin erfreut."

Nun kämpft unter des Gottes Beistand der König, obwol

allein, siegreich gegen die Feindesmassen und ruft später seinen Kriegern zu:

„Es ist Amon, der mir die Kraft verlieh,
Und seine Hand ist mit mir."

Diese Aeußerung gab wol den Anlaß, einen durchaus innerlichen Vorgang in dichterischer Weise als äußerlichen darzustellen. Sicherlich sagte der König sich selbst dies nicht. Seinem mythologischen Bewußtsein wandelte sich von selbst das im Gemüth Vorgehende in ein äußeres Erlebniß um, dessen er sich hernach wol auch rühmen mochte. Dem Dichter aber kam das Verdienst zu, die blitzartigen Momente des Vorganges dichterisch zu entfalten. Werthvoll für uns ist seine Schilderung von dem persönlichen Verkehr des Helden mit seinem Gott. Er ist lebhaft und innig, beruht aber doch auf einer Gegenseitigkeit der Leistungen und zeigt darin das Wesen einer Rechtsreligion. Dieses Verhalten war ohne Zweifel das allgemeine, wenn es sich auch mannigfach gestalten und oft, ja wol meist, auf andere Gottheiten beziehen mochte je nach Neigung, Bedürfniß und Gewohnheit.

Zu bemerken ist jedoch, daß der hochgebildete Dichter den Amon zwar als den einzig handelnden Gott in die Mitte stellt und auf dessen Beistand den ganzen Schlachterfolg gründet, gelegentlich aber auch anderer Götter gedenkt, so des Kriegsgottes Mentu, des Tum, des aus Phönizien bereits entlehnten Baal, und daß er auch den Amon mit Râ verselbiget. Weder Pentaur noch der mitgetheilte große Lobgesang konnten sich der mythologischen Anschauung entäußern, so sehr auch der letztere die begriffliche Hoheit und Erhabenheit des Gottes festzustellen sucht. Bis jetzt liegt keine Urkunde vor, die sich diesem Standpunkte entwunden hätte. Auch Ramessu III. in dem großen Papyrus spricht von Amon und zu ihm ganz in demselben Sinne.

Wie Ptah ursprünglich nur örtlicher Gott von Memphis war, so Amon von Theben. Das ägyptische Bewußtsein, in

seinen gebildeteren und tieferen Geistern der begrifflichen Gottheit zustrebend, gelangte in Memphis zur Setzung des Ptah, dessen Anfang und Ausbildung in die Zeiten fallen, als diese Stadt Königssitz war. Auch als seine Entwickelung abgeschlossen, als der Gott allgemeiner anerkannt war, blieb Memphis die Hauptstätte seiner Verehrung. Sein Tempel in Theben war kleiner und von untergeordneter Bedeutung. Die Anfänge des Amon begegneten uns zuerst unter der elften Dynastie und diese war eine thebaische, diospolitische, ja die erste dieses Namens. Schon von dieser ist zu vermuthen, von der folgenden aber gewiß, daß sie allen höheren Bestrebungen hold, deren begabtere Vertreter an sich gezogen habe. Solche Männer, sofern sie in priesterlicher Stille dem Göttlichen nachforschten, mußten zeitig bemerken, daß von Râ vieles ausgesagt war, was über die sinnliche Vorstellung hinausragte, ja im Grunde mit ihr sich nicht vertrug, aber auch mit Ptah sich nicht vereinigen ließ. Dieser, ausgegangen von dem in jenseitiger Verborgenheit beschlossenen Usiri, hatte zu viel von seinem Ursprunge an sich, und war er auch nicht anzufechten als die erste dunkle Grundlage der Welt, so waren doch die großen heiteren Segnungen des Sonnengottes nicht auf ihn zu übertragen. In Ptah aber hatte man das Vorbild einer begrifflichen Gottheit — nicht unter dieser Bezeichnung, denn sie ist die unsrige, sondern der Sache nach, die man anerkennen mußte, auch ohne erkenntnißmäßiges Denken — und diese Betrachtung mußte wol zu der Setzung eines neuen Gottes von gleicher Natur, aber von anderen und höheren Eigenschaften führen.

Immerhin muß es ein tiefer und kühner Geist gewesen sein, der es zuerst auszusprechen wagte, daß Alles, was man bisher Großes, Herrliches, Gutes von den Göttern, insbesondere von Râ ausgesagt und geglaubt habe, dem einzigen, über ihnen allen erhabenen „verborgenen“ Gott zukomme. Und doch war es ein so überraschend genialer Gedanke, daß dieser

Gott in Theben, wo er ohne Zweifel zuerst verkündigt wurde, schnell zur Anerkennung kam. Wie lange er in seiner Reinheit, wahrscheinlich nur bei den höher Gebildeten, bestanden, ist nicht zu sagen. Die Zeit scheint nur kurz gewesen zu sein. Viele, namentlich die Priester und vor allem das Volk, hielten ohne Zweifel fest an ihren Göttern, ohne doch die einleuchtende Wahrheit des neuen Gottgedankens leugnen zu können. Insbesondere die Bekenner des Râ mochten behaupten und nachweisen, daß nahezu Alles, was man dem neuen Gotte zuschreibe, ja schon von Râ ausgesagt werde, daß man jenen nur anerkennen könne, wenn man ihn als den Verborgenen des Râ, als Amen-Râ verehren würde. Und dazu kam es denn nur zu bald.

Denn unter solchen nachweislich vorhandenen Umständen konnte es leicht zu einer Verschmelzung beider Gottheiten in Eine kommen; nicht aber konnte aus der noch so sehr gesteigerten Vorstellung des Sonnengottes Amon als besonderer Gott hervorgehen, ohne daß Râ darüber Alles eingebüßt hätte, was ihn über die anderen Naturgötter so weit erhob. Es blieb ihm aber; ja nach den früher angeführten 75 Lobsprüchen auf Râ scheint es, daß auf ihn nun das Meiste übertragen worden sei, was erst durch den Gedanken des Amon zum Bewußtsein gekommen war.

Aber auch bei diesem Rückschritt von Amon zu Amen-Râ war Amon so sehr die höchste Stufe in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins der Aegypter, daß seine Verehrung von Theben aus sich allmählich über das ganze Reich verbreitete. Dies wurde durch seine Verbindung mit dem allanerkannten Râ ebenso begünstigt, wie durch die Begeisterung der thebaischen Könige für ihn, durch deren Förderung seines Dienstes, durch Erbauung kostbarer Tempel, durch reiche Ausstattung derselben an Besitzthum jeder Art. Begreiflicherweise behielt Theben den Vorzug, seiner größten und bedeutsamsten Heiligthümer sich zu erfreuen; außerdem aber fanden sich

Hauptverehrungsstätten des Amon zu Tuphium, Assuan und Aphroditopolis in Oberägypten, zu Xois, Diospolis und Magdalon in Unterägypten, zu Meroë und Napata in Nubien, sowie zu Hibis, El-Dakhleh und Siwah auf den Oasen. —

Es sind mehre Papyrus erhalten geblieben, welche ausführliche Vorschriften für die täglichen Dienste in den Tempeln verschiedener Götter enthalten. Von denen, die sich auf den Dienst des Amen-Râ beziehen, hat Oskar von Lemm eine Uebersicht gegeben, deren schon oben gedacht wurde. Sie beschränkt sich zwar fast nur auf die Kapitelüberschriften, doch lernen wir daraus Folgendes.

Zur Zeit des Sonnenaufganges begab sich täglich der „große Tagespriester", natürlich unter Beistand anderer Priester, an den Dienst, und wie nach Früherem vorauszusetzen ist, zunächst in das „Feuergemach". Hier wurde unter bestimmten Weihesprüchen Feuer geschlagen, dann die Rauchpfanne herbeigebracht und auf dem langen Stiel derselben das kleine Gefäß befestigt, das den Weihrauch enthielt. Auf das in die Pfanne gebrachte Feuer wurde der Weihrauch gestreut, und damit hingeschritten nach dem „Großgemache", in welchem sich der mit Siegelerde verschlossene kostbare Schrein mit dem Bildnisse des Amen-Râ befand. Die Siegelerde wurde abgelöst, der Schrein geöffnet, das Angesicht des Gottes aufgedeckt, angeschaut, und man warf sich anbetend nieder, indem man die Erde mit dem Gesicht berührte und den Gott pries mit „Anrufungen, ähnlich denen des Bulaker Papyrus Nr. 17", welches eben unser großer Lobgesang ist. Hierauf wurde der Gott, nehmlich sein Bild, mit einem theuren, wolriechenden Oele, dem Honig beigemischt war, gesalbt und mit dem Weihrauch angeräuchert; wornach die Priester in die vorliegende größere Tempelhalle zurücktraten und dort mit den vorgeschriebenen Worten die erste Handlung der Feier beschlossen.

Alsbald aber ersteigen sie wieder die Stufen zu dem Allerheiligsten und tragen das Bild des Gottes in seinem wiederum

geschlossenen Schreine in feierlichem Aufzuge hinaus, um es nun auch der im Vorhofe sein harrenden Volksmenge zu zeigen. Dabei wiederholt sich dann was schon im Großgemache vom Aufdecken des Antlitzes des Gottes bis zum schließlichen Anräuchern mit dem Weihrauch vorgegangen war, nur daß vor dieser Räucherung dem Gotte noch ein Kleinbild der Göttin Maât dargebracht wurde. Diesmal aber geschieht das Räuchern für den ganzen großen Götterkreis.

Hiernach muß das Gottesbild wieder in das Innerste des Tempels zurückgetragen worden sein, obgleich der Text dies nicht ausdrücklich sagt, denn es folgen nun Vorschriften über das Reinigen und Schmücken des Gottes, das beim Umhertragen desselben und vor der versammelten Volksmenge nicht vorgenommen werden konnte. Dabei wurden die „Hände auf den Gott gelegt, um die Reinigung zu vollziehen", indem er zuerst aus schwarzen, sodann aus rothen Krügen mit Wasser besprengt und gewaschen, darnach „mit Weihrauch gereiniget" wurde. Nun schmückte man ihn mit Binden und Gewändern von weißer, grüner, hellrother und dunkelrother Farbe, salbte seine Glieder mit der heiligen Mezet-Salbe und schminkte ihn an den Augen grün und schwarz. Daß er darnach wieder in seinen Schrein eingeschlossen und dessen Thüre von neuem versiegelt wurde, bleibt unerwähnt, dürfte sich aber von selbst verstehen. Daran schloß sich wol erst der Brauch des „Sandausschüttens", welches vielleicht sinnbildliche Bedeutung hatte, vielleicht auch nur bei der Wiederkehr des „großen Tagespriesters" zeigen sollte, daß sich in der Zwischenzeit niemand dem heiligen Schrein genähert habe. Mit dem „viermaligen Umschreiten", vermuthlich des Großgemachs, wird die Feierlichkeit geendigt haben, denn was noch folgt, bezieht sich nur auf die bei derselben erforderlichen Gefäße und Verrichtungen.

Uebrigens bemerkt v. Lemm, dem mehre Bücher der Gebräuche auch von andern Göttern vorgelegen haben, daß sie

sich von dem des Amon im Wesentlichen nicht unterscheiden. Wenn in diesem die Kapitelüberschriften öfter nur den Amon anführen, der überhaupt kein besonderes Bildzeichen hat, sondern immer mit Lautzeichen geschrieben wird, so steht doch in dem Titel des ganzen Buches der Name Amen-Râ.

Und diesen wird auch das Gottesbild in dem Schreine gezeigt haben. Seine Darstellungen sind auch sonst nicht selten. In ihnen erscheint er als ein kräftiger Mann mit menschlichem Angesicht, über welchem das bunte Federnpaar hoch aufragt, ist mit einem kurzen, prächtigen Rock bekleidet, hat um den Hals ein großes goldnes Halsband, breite goldne Spangen um Ober- und Unterarm und um die Knöchel und hält in den Händen die gewöhnlichen Götterabzeichen. Allerlei sinnbildlicher Schmuck, der ihm gelegentlich beigefügt ist, wurde in dem Lobgesange ausführlich erwähnt.

Unterbrechung. Aten. Ferneres zu Amon.

Mitten in seiner letzten Entwickelung erfuhr nicht allein der Amonsdienst, sondern auch die ganze bisherige Götterlehre eine merkwürdige Unterbrechung, welche zwar nicht lange anhielt, ja eigentlich nur ein Versuch blieb, aber lehrreich ist. Wir dürfen sie daher nicht übergehen.

Amenhotep IV., der zehnte in der Reihe des achtzehnten Königshauses, erklärte, es sei nur ein einziger Gott, und dieser sei die täglich sichtbare Erscheinung der Sonne, der A t e n, was gewöhnlich durch Sonnenscheibe oder Sonnendiscus übersetzt wird. Das war kein neuer Name. Er kommt verschiedentlich schon im Todtenbuche und auch sonst in der früheren Zeit vor, doch nicht als ein Gott, sondern lediglich als der Lichtkörper des Râ oder Tum. Der Sonnengott erschien in ihm, ging aber nicht in ihm auf. Amenhotep dagegen stellte ihn nicht nur als Gott, er stellte ihn als den

einzigen Gott auf, außer dem kein anderer sei. Seine Bezeichnung als Râ, Harmachu u. s. w. ließ er zu, doch nur unter der Bedingung, daß damit Aten gemeint sei. Alle übrigen Götter als solche leugnete er, vor allem und am heftigsten den Amon; dessen sowie der Mut Namen — von welcher Gemahlin des Amen-Râ weiter unten die Rede sein wird — befahl er auf allen Denkmälern seiner Vorfahren wegzumeißeln. Aus diesem Grunde wandelte er seinen eignen Namen, weil darin der Gott vorkam, in den Namen Chu-'n-Aten, „Glanz des Aten", um; er verließ Theben, dessen mächtige Priesterschaft ihm doch wol widerstand, und baute sich in Mittelägypten eine neue Königsstadt mit prachtvollem Tempel des Aten. Von dort aus suchte er seine neue Glaubenslehre auf alle Weise zu verbreiten und dem ganzen Reiche aufzudrängen. In Hauptorten von Ober- und Unterägypten ließ er dem Aten neue Tempel erbauen, die er natürlich auch mit Priestern seines Anhanges versorgte.

Unter den Trümmern jener eben so rasch wieder verfallenen als entstandenen Königsstadt und in den benachbarten Felsengräbern fehlt es nicht an Inschriften, die den neuen Gott verherrlichen. Einiges Bezeichnende aus denselben sei hier angeführt. So beginnt ein Gebet der königlichen Gemahlin: „Lebendiger Aten, gegen den kein Anderer sich aufthut, der da gesund macht die Augen mit seinem Strahlenglanze! Allseiender! Aufgehst du vom Osthorizonte des Himmels, um zu beleben alle deine Geschöpfe von Menschen, Thieren, allerlei Fliegendem und dem Schwebenden mit Stacheln ... auf Erden. Sie leben auf und schauen dich, und wiederum ... sie, wenn du untergehst", u. s. w. Eine Inschrift des Königs selbst sagt: „Dein Untergehen ist schön, du lebendiger Aten, Herr der Herren, König der Welten! ... Himmel beim Untergehn, und beide Lande der auserwählten Menschen sind in Freuden über dich, indem sie bringen Lobpreis dem Erbauer des Bodens für sie. — Das ganze Land

und alles Volk wiederholet alle deine Namen bei deinem Aufgehn, um zu bringen Preis deinem Aufleuchten und deinem Niedergehn desgleichen. Du Gott, wahrhaft lebendiger, der erkannt wird mit Augen, der du geschaffen was nicht war, geschaffen was überall ist, hervorgegangen sind wir durch dein Wort, gieb" u. s. w.

Die angemerkten Lücken der Inschriften wolle der Leser in Gedanken ergänzen. Auch so zeigen diese Stellen genugsam, daß die neue Lehre Alles, was bisher von göttlicher Schöpfermacht, Herrlichkeit, Weisheit, Güte ausgesagt war, sorgsam beibehalten hatte. Es mit Nachdruck einem einzigen Gotte zuzuerkennen und das Dasein aller anderen Gottheiten entschieden zu verneinen, war allerdings ein bedeutender Schritt. Wer mag sagen was geschehen wäre, wenn der König den Gang der bisherigen Entwickelung begriffen, wenn er demgemäß an Amon angeknüpft, diesen, den Verborgenen, Unsichtbaren folgeweise auch von der natürlichen, sinnlichen Sonnenerscheinung gründlich abgelöst und alle Götter außer ihm für nichtig erklärt hätte. Und wie naheliegend erscheint das nach unseren Begriffen! Aber daß er es nicht that, das läßt mehr als alles andere den Bann erkennen, dem das mythologische Bewußtsein verfallen war. Nicht vor der Einzigkeit Gottes schreckte er zurück, aber von dem Gedanken seiner Uebersinnlichkeit fühlte er sich im Innersten erschüttert, in seinem ganzen Wesen bedroht. Daraus erklärt sich einerseits der schwärmerische Haß, mit dem er die Vorstellung des Amon verwarf und verfolgte, der aber auch beweist, daß er sich gleichwol von ihr noch angefochten fühlte; anderseits wird daraus begreiflich, daß er demgegenüber die blendende Lichterscheinung der Sonne selbst, wie sie mächtig und herrlich den Sinnen sich darstellt, als den „einzigen wahrhaft lebendigen Gott", als den Schöpfer, Erhalter, Herrn, Regierer und Wolthäter des Weltalls gelten ließ. Daß er damit von dem Sinnlichen Uebersinnliches aussage, war ihm verborgen und

mußte ihm verborgen sein, denn darin eben besteht das mythologische Bewußtsein.

So ausschließlich meinte er mit seinem Einen Gott Aten nur die sichtbare Sonne, daß er für ihn nicht einmal ein Sinnbild zuließ oder erfand. Darstellungen in halberhobener Arbeit zeigen den König, wie er mit seiner Familie dem Aten opfert und ihn anbetet. Da sieht man jedesmal am Himmel über ihnen den Gott als das einfache Sonnenrund, von welchem strahlenförmig Linien herabgehen, deren jede, um seine auswirkende Macht anzudeuten, in eine Hand endiget.

Man hat in der Mutter des Königs, vielleicht nicht mit Unrecht, die eigentliche Urheberin der neuen Lehre sehen wollen. Sie war weder von königlicher Herkunft, noch von ägyptischer Abstammung. Einige halten sie für eine Libyerin, Andere für eine Semitin. Doch ist von einem monotheistischen Sonnenkultus weder der Libyer, noch der Semiten etwas bekannt.

Es wäre sehr zu wünschen, über die Bewegungen im Innern des Reiches, über das Verhalten der Priesterschaften und des Volkes bei diesem Ansturm des Königs auf den alten Volksglauben einige Kunde zu haben. Sie würde uns über Manches aufklären. Seit dem höheren Alterthume hatte die Macht der Könige über die priesterlichen Genossenschaften immer mehr zugenommen, und später scheint es oft, als wären sie von derselben völlig abhängig geworden. Um aber dies anzunehmen, muß man die Macht ebenso des Glaubens als der Bildung unterschätzen. Beide waren die Stützen des Königthums, und beide waren das Eigenthum der Priesterschaften, wodurch diese führend und bestimmend auf das Volk einwirkten. In gewissem Sinne waren daher die Könige eben so abhängig von ihnen, als sie von den Königen. Es ist daher nicht zu denken, daß der völlige Bruch Chunaten's mit dem alten Glauben, folglich auch mit dessen Pflegern und Vertretern, ohne Widerstand, wenn auch zuvörderst nur leidenden Widerstand geblieben sei.

Der König starb, ohne Söhne zu hinterlassen. Nach kurzer Regierung seines ältesten Schwiegersohnes wurde von dem nächsten, der sich alsbald Tut-änch-Amon nannte, der Dienst Amon's und aller andern Götter wieder hergestellt und es ist begreiflich, daß Amon nun, nach glücklich überstandener Verfolgung, erst mit besonderem Eifer verehrt wurde.

Amon, wie schon bemerkt, ist der Höhepunkt der mythologischen Entwickelung in Aegypten, und insofern kann man sie mit ihm als abgeschlossen betrachten. Wir sahen, wie er über das Reinmythologische schon hinausstrebt, und dies mußte bei allen Einsichtigen die übrigen Götter noch um eine Stufe tiefer herabdrücken, als es die Lehre von ihrer Unterordnung unter Râ als Verleiblichungen und Glieder desselben schon gethan. Nach Chunaten's überstürztem und in der Grundlage verfehltem Angriff auf Amon, ja auf die ganze Göttervielheit, die doch im Gemeinbewußtsein viel zu tief wurzelte, und bei der dadurch hervorgerufenen Gegenwirkung konnte jenes Hinausstreben sein Ziel nicht erreichen. Dieses lag oberhalb aller Mythologie und hätte sie, wenn es erreicht worden wäre, vernichtet. Ebendarum hielt, ja rettete jetzt den Amon seine unauflösliche Verbindung mit Râ und durch diesen mit den übrigen Göttern. Sie beseitigte im Voraus die Angst, den Schreck, durch ein folgerechtes Hinausdenken des in Amon gesetzten Gottesbegriffs der vielgetheilten Vorstellungen des Göttlichen beraubt zu werden, die als urväterliches Erbe theuer, als Grundlage der ganzen Lebensordnung verehrt, als Anhalt jedes innern Aufschwunges, jeder Hoffnung für ein jenseitiges Fortleben unentbehrlich waren. Aber damit wurde auch die reine Entwickelung jenes Gottesgedankens ausgeschlossen. Er wurde immer wieder herabgezogen und eingetaucht in das eigentlich Mythologische, wie sich das in dem mitgetheilten Lobgesange und allen ähnlichen Urkunden

zeigt. Was in ihnen von dem „Einen, dem verborgenen Gott, der nicht seines Gleichen hat", Wahres und Schönes ausgesagt wird, und es ist dessen nicht wenig, das sind wir nicht befugt, auf „Gott" als den rein und an sich seiend gedachten zu beziehen, denn es ist immer ausgesagt von dem Gott, der nicht bloß Amon, sondern Amen-Râ ist, der alle übrigen Götter als wirkliche unter sich befaßt und damit bestätigt.

So blieb denn das mythologische Bewußtsein der Aegypter unangetastet, aber seine schöpferische Kraft hatte sich ausgelebt. An Amon oder Amen-Râ hat sich kein Mythos, keine göttergeschichtliche Sage mehr geheftet, nicht einmal das hat Anlaß dazu gegeben, was eine ältere Zeit als den Kampf zwischen Amon und Aten dargestellt haben würde. Ueberdies begreift es sich, daß eine noch über Amon hinausragende Gottheit nicht mehr entstehen konnte. Die spätere Zeit lebte von dem mythologischen Ertrage der früheren. Was sich Neues hervorthat, waren mythologisch eingekleidete Speculationen über die Weltentstehung und dergleichen, wichtig und anziehend für gelehrte Priesterkreise, aber nicht geeignet, in den allgemeinen Volksglauben überzugehen. Auch sie zu untersuchen, ist lehrreich und werthvoll. Einiges werden wir nicht übergehen dürfen. Sie gehören aber nicht mehr zur Mythologie, zur Religion der Aegypter.

Zunächst aber haben wir zweier Gottheiten zu gedenken, welche dem Amen-Râ als Gemahlin und als Sohn gesellt worden sind.

Mut. Chonsu.

Die Texte des Todtenbuchs aus der klassischen Zeit wissen noch nichts von Mut. Wie Amon zu Râ, so verhält sich Mut zu der alten Göttin Sechet, welche später besprochen werden wird, und so ist denn auch von Mut-Sechet ge-

redet, wurden ihr unter diesem Namen Tempel errichtet und Verehrungen dargebracht. Hier betrachten wir sie ohne diese Verbindung.

Sowol in Schriften, als in Bildnissen kommt sie fast nur mit Amen-Râ und mit Chonsu zusammen vor. Sie galt als Gemahlin des Ersteren, und das ist im Grunde die einzige Eigenschaft, die sie auszeichnet. Durch diese verbreitete sich ihre Verehrung mit der des Amon, wie es sich auch aus ihr erklärt, wenn sie „Herrin des Himmels" und „Fürstin aller Götter" genannt wird. Etwas älter scheint der Ehrenname „Herrin des Seees Ascher" zu sein. Es hieß so der heilige See bei Karnak, in dessen Nähe Amenhotep III. einen reichgeschmückten Tempel für sie erbaut hatte. Ursprünglich war auch sie nur eine thebaische Göttin.

So hoch hinauf wie der Name Amon, also bis zur elften Dynastie, läßt sich ihr Name nicht verfolgen. Er bedeutet genau „die Mutter", wird auch ebenso wie dieses Wort geschrieben, nehmlich durch das Bild eines Geiers, dem nur, wenn Mut damit gemeint ist, das Deutezeichen einer Göttin beigefügt ist. Dieser ihr Name dürfte auch ihre Entstehung und ursprüngliche Bedeutung erklären. Gerade bei Amon war es von durchgreifender Wichtigkeit, daß er — wie wir sagen würden — als Ursache sein selbst aufgefaßt werde, und dies wurde mythologisch dadurch ausgedrückt, daß er „der Gatte seiner Mutter" sei, mithin in ihr sich selbst erzeugt habe. Dasselbe war freilich auch schon früher von Râ gesagt; dieser aber erzeugte sich im Himmelsocean, im Nu, so daß auch Nut, der sichtbare Himmel, seine Mutter hieß. Amon aber durfte sich nicht in etwas Natürlichem erzeugen; seine Mutter sollte darüber hinaus und eben nichts weiter sein als seine Mutter. Und um diesen Gedanken bleibend festzustellen, wurde ihm „die Mutter" als Gemahlin beigesellt. Nun hätte man aber schließen können, daß die Mutter früher dagewesen sei als ihr Sohn. Da jedoch auch gelehrt wurde, Amon

selbst habe Alles, auch alle Götter erzeugt, so folgte hieraus, daß die Gemahlin-Mutter zugleich die Tochter Amon's war. Lauter Bestimmungen, die einander aufhoben, die dem Nachsinnenden aber den Gedanken der unbedingten Selbstsetzung Amon's nahe legten, für welchen eben noch der entsprechende Ausdruck fehlte, weshalb er nur räthselhaft mythologisch anzudeuten war. So nennt eine in Turin befindliche, allerdings ziemlich späte Inschrift Mut geradezu „die Mutter ihres Erzeugers und die Tochter ihres Sohnes". Es kommen mehre Sinnsprüche dieser Art vor. Aus einer solchen Auffassung ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß Mut als Gottheit gleicher Natur mit Amon war.

Es liegt in der Art menschlicher Sortentwickelung, daß ein Denkbild von solcher Bedeutung bei seinem ersten Auftauchen am stärksten wirkt. Man sucht ihm einen Ausdruck zu geben; noch aber ist es mit demjenigen Dunkel verhüllt, das nur eine forschende Betrachtung zu lichten vermag, die um so zurückhaltender und zögernder vorgeht, je ehrwürdiger, heiliger, überwältigender der Inhalt ist. So konnte der höchst bedeutende Gedanke, der durch Mut ausgedrückt wurde, auch erst später als Frucht solchen Forschens reifen. Die uranfängliche Selbsterzeugung des Râ, des sinnenfälligen Sonnengottes, im Nu, war doch nur eine Uebertragung seiner täglichen Selbsterzeugung auf sein Dasein überhaupt, setzte den Nu voraus und war nur eine schwache Ahnung des großen Gedankens, daß der unsichtbare Gott durchaus an und durch sich selbst dasei. Dieser Gedanke ging indeß durch die Geister, wenn er auch nur mythologisch anzudeuten war und durch die Vermischung des Amon mit Râ getrübt wurde. Es zeigt sich aber, daß Mut erst später entstehen konnte als Amon, auch nur durch und mit ihm Bedeutung hatte.

Eine gute bildliche Darstellung von ihr enthält der große Papyrus Harris (T. 2). Sie erscheint dort als eine große schlanke Frau in engem bunten Kleide mit Halsschmuck und

mit goldenen Spangen an Armen und Knöcheln, in den Händen Lotosscepter und Lebenszeichen. Ueber ihrer Kopfbedeckung schmiegt sich zunächst ein Geier mit herabhängenden Flügeln und vorstehendem Kopfe und oberhalb desselben erhebt sich die ägyptische Doppelkrone.

Ist Amon kaum vor der elften Dynastie entstanden, Mut aber erst nach ihm, so ist es auffallend, daß der ihnen als Sohn zugesellte Chonsu ein ursprünglich viel älterer Gott war.

Denn schon in den Pyramideninschriften wird er bei Unas (510 f.) und bei Teta (323 f.) erwähnt, mithin während der fünften und sechsten Dynastie. Beide Stellen gehören einem längeren Stück an, in welchem gesagt wird, daß der verstorbene König, im Himmel zum Gott geworden, mächtig wie Tum, ja mächtiger, nun sogar den großen Götterkampf entscheidet mit dem namenlosen Gott, und dann die Unterlegenen zum Opfer bringt als „Herr des Opfers". Dann heißt es bei Teta, dessen Text die größere Deutlichkeit hat: „Durch Chonsu, den Zerleger der (göttlichen) Herren, ist ihre Kehle abgeschnitten für Teta, und herausgenommen von ihm ihr Eingeweide; der (göttliche) Ausrichter ist der Bote des Teta, der da schlachtet". Es dürfte hieraus zu schließen sein, daß Chonsu in jenem Alterthume der Schlachtung der Opferthiere, ihrer Auswahl und überhaupt der Opferordnung vorgestanden, dabei vielleicht auch eine Art Götterbote gewesen sei. — Bei Pepi I. liest Maspero ein alterthümliches Zeichen, ähnlich einem Sack, der auf einer Standarte liegt: „Chonsu". Ist die Lesung richtig, so wird dort (200) Chonsu bezeichnet als der, „welcher im Süden ist", mithin als ein oberägyptischer Gott, wie er denn auch später wesentlich Theben angehörig erscheint. Er zeigt sich da nur als Mitträger der uns bekannten „Leiter" für Pepi. Bis jetzt läßt nichts darauf schließen, daß er schon damals in eine Verbindung mit Thut oder auch mit dem Monde gebracht worden sei, wenn ihn gleich jenes

Alterthum wol in irgend einer Naturerscheinung verehrt haben wird.

Das Todtenbuch gedenkt seiner (83, 6) nur einmal, wo gesagt wird: „Ich bin der Chonsu aller schlimmen Anfälle"; wofür es in der Turiner Handschrift heißt: „Ich bin Chonsu, welcher beseitigt alle schlimmen Anfälle". Offenbar zur Verdeutlichung der alten Lesart, welche als bekannt voraussetzte, daß Chonsu in solchen Fällen Beschützer und Helfer sei. So wenig wir aus dem höheren Alterthum auch von ihm erfahren, so scheint im Laufe der Zeit sein Wesen sich doch geändert zu haben, und es ist verwunderlich, daß der opferwaltende Götterbote inzwischen zum Abhelfer und Beseitiger schlimmer Widerfahrnisse geworden ist. Wollte man sagen, es könne hierzu die Vorstellung geführt haben, daß Schlachtopfer solche Anfälle abzuwenden vermöchten, so bliebe noch immer zu erklären, weshalb darüber das alte Amt des Gottes so vergessen worden sei, daß sich davon nun keine Andeutung mehr findet, da doch sonst eine solche Umwandelung in dem Gepräge eines alten ägyptischen Gottes nicht vorkommt.

Im neuen Reiche heißt er dann „der gute friedliche Chonsu von Theben", oder „der Chonsu, der Sorge trägt für Theben". Denn auch so blieb er ein besonderer thebaischer Gott ohne allgemeinere Bedeutung, der eigentlich nur als Gefolge von Râ-Amon und Mut auch in andere Gegenden gebracht wurde. Vornehmlich erwies ihm die zwanzigste Dynastie größere Aufmerksamkeit, wie denn Ramessu III. ihm in Karnak einen besonderen Tempel erbaute. In dem großen Papyrus Harris nennt er ihn nach Amon-Râ und Mut zehnmal deren Sohn, was er indeß schon unter den beiden vorangegangenen Königshäusern war. Dabei fehlt es übrigens an jeder näheren Kennzeichnung seiner Bedeutung.

Wie er nun auch zu dieser Sohnschaft, zu dieser Nachordnung nach Amon gekommen sein mag, so bestätigt sie abermals, daß die fortschreitende Mythologie einen erst später ins

Bewußtsein getretenen höheren Gott dem älteren voranstellt und vorangehen läßt. Ganz so verfuhr sie, als sie in der memphitischen Ueberlieferung Ptah zum ersten Gott machte und ihn dem geschichtlich früheren Râ zum Vorgänger gab, und ebenso als sie in noch höherem Alterthume alle ältesten Götter des Usirikreises dem Sonnengotte nachfolgen ließ.

War Chonsu als Sohn des Amon-Râ nun einmal unter die Licht- und Sonnengötter aufgenommen, so ist es nicht zu verwundern, wenn er von seinen Verehrern auch wol „Chonsu-Râ" oder „der Hor inmitten des Doppellandes" genannt, sogar als ein anderer Râ angesehen und gelegentlich mit den höchsten Göttereigenschaften belegt wird. Finden wir weiter aber, daß er mit T'hut zusammengeschweißt wird und dessen Eigenschaften als Chonsu-T'hut mitvertritt, wodurch er dann zugleich zum Mondgotte wurde, so kann dies nur dieselbe Veranlassung haben, welche Amon zum Amen-Râ machte. Der umgewandelte, der neuere Chonsu, als Sohn bloß des Amon betrachtet, hätte nothwendig auch dessen begriffliche Natur gehabt, und das vertrug das mythologische Bewußtsein nicht. Wie Amon die Verbindung mit dem Sonnengotte, so mußte Chonsu die Verbindung mit dem Mondgotte eingehen. Anfänge des Herabsinkens der Entwickelung, das dann unvermeidlich fortschritt. Der „Chonsu-T'hut" hieß dann „Aufzeichner der Befehle des verborgenen Gottes, Herr der Gerechtigkeit, Schiedsrichter der beiden Rehu", ferner „Berechner der Lebensdauer, Geber der Jahre nach seinem Wolgefallen" u. s. w.

Gehört auch die Zeit dieser Aussagen, welche jüngeren Inschriften zu Karnak entnommen sind, nicht mehr in den Kreis unserer Betrachtung, so ist doch zu bemerken, daß Chonsu schon in etwas älteren bildlichen Darstellungen als Mondgott erscheint. Denn immer trägt er auf dem Kopfe zwischen zwei hellgelben Mondhörnern die Sonnenscheibe. Im Uebrigen ist er entweder mit der Jugendlocke dargestellt und

dann ganz in ein enges Mumiengewand gehüllt, oder er hat, wie in dem Papyrus Ramessu III., einen Sperberkopf und ganz die Bekleidung von Amon-Râ. Im ersten Salle umfassen seine Hände Götterscepter, Hirtenstab und Geißel, sowie die Zeichen des Lebens und der Beständigkeit, oder er hält in einer Hand die lange Rispe eines Palmblattes, an deren Zacken die andere mit einem Griffel die Lebensjahre bezeichnet.

Ein Denkstein aus seinem Tempel zu Karnak, jetzt in Paris, erzählt, wie Ramessu II. den Chonsu, nehmlich sein Bild, nach Bachtan gesendet, damit er die dortige Königstochter von Besessenheit heile, wie der Gott dies gethan und glanzvoll zurückgebracht sei. Es ist dies jedoch, wie Erman nachgewiesen, eine erst in den Ptolemäerzeiten aufgezeichnete, lediglich erfundene und nicht eben geschickt zurückdatirte Sage. Ihre Betrachtung würde nur für eine Beschreibung des Verfalls der Mythologie von Werth sein.

Uebergang.

Es ist noch verschiedener Göttinnen zu gedenken, welche theils schon alt, theils nicht ohne Bedeutung sind, in den bisherigen Gang der Darstellung sich aber schicklich nicht einfügen lassen wollten. Ebenso ist noch das Erforderliche von denjenigen Göttern zu sagen, welche wegen ihrer geringeren religiösen Bedeutung bisher nicht berücksichtigt wurden. Es sei uns gestattet, in dem nächsten Abschnitte von diesen zuerst zu handeln.

Jeder reicher entwickelte Götterglaube erzeugt deren, und nicht immer sind sie von den Gottheiten höheren Ranges scharf zu unterscheiden, wie denn einige der bisher betrachteten Gestalten wol schon zu ihnen gerechnet werden könnten. In dieser Hinsicht ist es zu bedauern, daß ein bestimmtes und klares Verzeichniß von den Kreisen der kleineren Götter aus

klassischer Zeit sich bis jetzt nicht gefunden hat. Was die Trümmer des Turiner Königspapyrus noch erkennen lassen, ist nicht dahin zu rechnen, hat vielleicht auch einen andern Sinn.

Ist nun die göttererzeugende Einbildungskraft eines begabten Volkes einmal in Thätigkeit gesetzt, so wird, was größeren oder kleineren Volkskreisen wichtig erscheint und nicht schon einer größeren Gottheit zugeordnet ist, meist als Wirkung einer besonderen Gottheit angesehen, die dann Verehrung erhält, um ihre Gunst zu erlangen, ihre Ungunst abzuwenden. Solche Gestalten gehen leicht in das Bewußtsein, wenn auch nicht des ganzen Volkes, doch einzelner Theile desselben über. Verliert aber das, was ihre Erzeugung veranlaßte, seine Wichtigkeit, oder wird dessen Ursache in eine größere, etwa schon allgemeine Gottheit verlegt, so gerathen sie auch wol in Vergessenheit. So erwähnen die Pyramideninschriften die Namen mehrer Gottheiten, die in der Folge gänzlich verschwunden sind. Es ist von ihnen zu wenig Bestimmtes ausgesagt, um eine Untersuchung über ihr Wesen und ihre Bedeutung zu lohnen.

Von den Göttern dieser Klasse, welche das Todtenbuch nennt, kommt keiner in den Grabpyramiden vor, und wieder andere scheinen erst nach dem Todtenbuche entstanden zu sein. Nicht selten werden sie von ihren Verehrern mit den größten göttlichen Eigenschaften ausgestattet. Denn darin sprach sich bei lebhafter Hinwendung an sie die Macht der inneren Berührung von dem Göttlichen aus, deren Ausdruck dann alle menschliche Begränzung durchbrach. Oft aber geschah es wol nur, um dadurch eine solche Gottheit bei Anrufungen, Lobpreisungen und Widmungen, gesprochenen, geschriebenen oder gemeißelten, günstig zu stimmen und zu erhalten. Sah man doch gleichen Erfolg schon bei den menschlichen Königen, wenn man ihnen mit den herkömmlichen überschwänglichen, ja göttlichen Beiwörtern entgegenkam, die sie sich auch unbe-

denklich zueigneten. Es sind das übertriebene Schmeicheleien, die nicht gerade erheuchelt zu sein brauchen und in beschränkterem Maße auch unter uns noch vorkommen. Bei den geringeren ägyptischen Gottheiten darf man sich durch dergleichen nicht verleiten lassen, ihnen eine höhere Bedeutung beizulegen, als sie beanspruchen können. Meist werden sie nur im Vorübergehen und ohne weitere Kennzeichnung genannt. So finden sich im Todtenbuche: Âam, Aasch, Abs, Achechu, Achsesef, Ăab, Kenememti, Mesita, Rekem und Tekem, sowie die Göttinnen Akert, Roskait, Schentit und Tait. Ihre Namen mögen genügen.

Nicht so bedeutungslos erscheinen im neuen Reiche schon früh die Götter Bâal und Reschep und die Göttin Astarte. Aber in eine Beschreibung des ägyptischen Götterglaubens gehören sie nicht, da sie nur Entlehnungen von den semitischen Bevölkerungen Vorderasiens sind.

Von den Göttern untergeordneter Bedeutung, die wir zunächst betrachten, ergiebt sich schon aus dieser Eigenschaft, daß die Quellen aus guter Zeit sparsam fließen. Aber auch davon abgesehen, glauben wir uns bei ihrer Besprechung möglichster Kürze befleißigen zu sollen.

Götter geringerer Bedeutung.

I.

Hu und Să. Astes. Anhur. Der Nil. Die Achtgötter.

Wir stellen hier Hu und Să voran, weil sie schon in den Texten des alten Reichs erwähnt werden, des Să sogar schon in der Tetapyramide gedacht ist.

Die sagenhafte Entstehung dieser beiden Götter aus dem Blute des Râ bitten wir auf Seite 262 f. nachzusehen. Durch

sie ist ihre Zusammengehörigkeit mit Râ-Tum ausgesprochen. Sie gehen ihm voran als Geleit und sind demnach Lichtgötter.

Von Hu insonderheit sagt im Todtenbuche (80, 6) der Verstorbene: „Ich bin dessen eingedenk, daß ich weggeführt habe den Hu von dem Orte, wo ich ihn gefunden, und herbeigeführt habe ich die Finsterniß aus seiner Macht". Auch dies bezeugt Hu als Lichtgott; wo er weggenommen ist, entsteht Finsterniß, weil Helligkeit seine Macht ist. – Sagt er (85, 3) ferner: „Ich bin Hu, den nichts zerstört nach diesem meinem Namen «Seele»", so schreibt er sich als lebendiger Seele Unzerstörbarkeit wie dem Hu zu. — Endlich sagt er (110), indem er aller Freuden der Gefilde von Aalu gedenkt: „Die Mächtige (Göttin) kommt zu mir von dem Firſt des Tempels und gebiert mir den Hu; die Angerufene (Göttin) kommt zu mir". Wer die Mächtige, die Angerufene sei, ist nicht zu ersehen; nur das Deutezeichen giebt sie als „Göttin" an.

Ebenso für sich allein wird Sä bei Teta (205. 206) als Lichtträger erwähnt, seiner auch, wie wir Seite 262 sahen, in den ältesten Texten des Todtenbuches gedacht. In den von Naville herausgegebenen Texten begrüßt (116, 6. 7) der Verstorbene „die Seelen von Chmunu", Hermopolis, zu ihren Festtagen und sagt: „T'hut ist das Geheimniß und Sä ist's und Tum ist's". Woraus sich wenigstens ergiebt, daß Sä mit den beiden andern Lichtgöttern zusammen gedacht ist. —

Der Gott Astes wird in der Erklärung zu Kap. 17 des Todtenbuches (Z. 41) in der Aussage erwähnt: „Jene Herren der Gerechtigkeit sind Set und Astes, der Herr der Unterwelt". So nach sechs Handschriften, während drei statt des Set den T'hut nennen. – Ebenfalls als eine Erklärung zu dem nachfolgenden Kapitel (18, 23) liest man: „Die großen göttlichen Oberen, welche sind auf dem Wege der Gestorbenen, sind T'hut, Usiri, Anpu und Astes". – Außerdem sagt der Verstorbene

nach dem Turiner Papyrus (175, 39) einmal: „Ich habe mich gereinigt in dem Wasser, darinnen sich gereinigt Astes, auf daß er einträte zur Besprechung mit Set innerhalb der verborgenen Wohnung"; und später ist dort (145, 81. 86) auch von der „Wohnung des Astes" gesagt, in welche der Redende eingetreten sei. Die Erwähnung des Set in dieser Weise läßt vermuthen, daß diese Stelle der älteren Zeit angehöre. — Aus alledem ist indeß nur zu entnehmen, daß Astes zu den Mächten der Unterwelt gerechnet worden sei, und in einer nicht näher erklärten Beziehung zu Set gestanden habe. —

Die älteren Handschriften des Todtenbuches nennen den Gott Anhur nicht; das Turiner thut dies nur einmal unter den Namen des Usiri (142, 12). Erwähnt wird er überhaupt erst seit der 20. Dynastie, was freilich voraussetzt, daß er schon früher hervorgetreten sei. Inschriften nennen ihn als Schutzgott der oberägyptischen Stadt Tini; Denkmäler „den Sohn des Râ und Herrn der Himmelshöhe", auch „Anhur-Schu". In dem großen Papyrus Harris (57, 11. 12) nennt Ramessu III. ihn ebenfalls „Anhur-Schu, Sohn des Râ", und bei der Aufzählung dessen, was er ihm widmet, einmal Schu, einmal Anhur. Der magische Papyrus Harris sagt zu Schu: „du regierest die Himmelshöhe mit deiner Lanze nach diesem deinem Namen Anhur". Dieser Name heißt wörtlich „Bringer der Himmelshöhe" und dürfte ihn bezeichnen als den Gott des Luftkreises, welcher den hellen Oberhimmel zurückbringt, indem er die Wolken, die ihn verdunkelten, mit seiner Lanze bekämpft und besiegt. Darum wird in Tini ihm auch der Name „Anhur-Hartema" beigelegt sein; denn Har-tema wurde Hor genannt, insofern er die Feinde des Usiri oder des Râ mit seiner Lanze durchbohrend gedacht oder dargestellt ward; und als ein solcher, ja als mit ihm vereinigt erschien Anhur, wenn er vor dem Sonnengotte das dunkle Gewölk, das ihm feindlich in den Weg trat, angriff und zerstreute. Da er im höheren Alterthume neben dem so häufig genannten Schu nie

erwähnt wird, so ist er als eine spätere Nebengestalt dieses alten Gottes anzusehen. Mit der Lanze wird er gelegentlich auch abgebildet.

Ganz Aegypten wäre nicht zu denken ohne den mächtigen Strom, dessen Erzeugniß es ist. Die Fruchtbarkeit des Landes, das Leben und der Verkehr der Menschen, die Erhaltung der Thiere hing von ihm ab, nach seinem jährlichen Austreten und Zurücksinken mußte sich der ganze Landbau, die ganze Lebensordnung richten. Sollte man nicht voraussetzen, seine unwiderstehliche Macht, seine unzähligen Wolthaten hätten das lebhaft götterfürchtige Volk, das ihn umwohnte, schon in den ältesten Zeiten veranlassen müssen, auch in ihm einen Gott zu verehren? Aber gerade die ältesten Zeiten wissen weder nach der Ueberlieferung, noch nach den Pyramideninschriften von diesem Gott. Auch ist das erklärlich. Jedermann war von Kind auf allzuvertraut mit dem Strom und seinen Bewegungen. Man schiffte auf ihm, man trank aus ihm, man leitete sein Wasser durch Kanäle ab, man konnte ihn mit Händen greifen. Was dergestalt dem einfacheren Menschen täglich nahe und gewohnt ist, darin sieht er nichts Wundersames, ahnt er nichts Höheres, dem fühlt er sich nicht zur Verehrung verpflichtet. Es gehört schon eine größere geistige Ausbildung dazu, um auch in solchen Dingen etwas Staunenswerthes wahrzunehmen, dessen Ursache zu ahnen und wo nicht aufzusuchen, doch zu setzen.

Zweierlei bewirkte, daß seiner Zeit auch dieses geschah. Zuerst der geheimnißvolle Ursprung des Nilstromes, von dem niemand zu sagen wußte, der nicht aufzufinden war. Ihn setzte man daher in die unzugängliche dunkle Tiefe und ließ ihn, wie wir früher sahen, von Usiri ausgehen. Sodann aber glaubte man, die jährliche Anschwellung, von deren Höhe so viel abhing und die doch mitunter zu allgemeiner Schädigung ungenügend ausfiel, nicht auf das „gute Wesen" zurückführen

zu können. Man meinte dieselbe daher von dem „Himmels-ocean“ herleiten zu müssen, weshalb sie selbst denn auch wol Nu genannt wurde. Beides aber machte den Strom göttlich, und in dieser Eigenschaft wurde er Hâpi genannt, während er im gemeinen Leben Aur, „der Fluß“, hieß. Indeß erschien er doch so sehr als ein selbständiges Wesen, daß der Uebergang von dem göttlichen Hâpi zu dem Gott Hâpi für das mythologische Volk nur ein Schritt war. Und so erhielt er als Gott, wie früh oder spät ist nicht zu ermitteln, seine besondere Verehrungsstätte in der nach ihm genannten Stadt „Pa-Hâpi“, welche in Unterägypten nicht weit von dem jetzigen Cairo lag und von den Griechen Nilopolis genannt wurde.

Die frühesten Erwähnungen des Hâpi finden sich in dem Todtenbuche und zwar schon in dem alten Grundtexte des 17. Kapitels, wo die Rede ist von den Schergen des Usiri, welche an den Verurtheilten die Strafen vollziehen, und wo der Verstorbene von Einem derselben (17, 71. 72) sagt: „Ich kenne seinen Namen; der Quäler heißt dieser von ihnen in der Behausung des Usiri; der wirft die Augen umher, ohne daß er gesehen wird, durchkreiset den Himmel mit Flammenzüngeln in seinem Munde und meldet den Hâpi, ohne daß er gesehen wird“. — An einem andern Orte (61, 60, 1. 2) sagt derselbe: „Ich bin der ich ausgehe als Fluth, die da schafft die Ueberschwemmung, die da mächtig ist, wo sie ist als Hâpi“. (Das. 2—4) „Ich öffne die Pforten des Himmels, ich thue auf die Pforten des Gewässers durch den T'hut des Hâpi, und der Hâpi ist zwiefach vom großen Himmel am Morgen und giebt euch meine Macht im Wasser.“ — Als er (Kap. 149) die vierzehn Wohnplätze von Aalu durchschreitet, kommt er in den Bereich der elysischen Gewässer, wo er dann (Z. 87. 88) sagt: „Voll ist der Fluß von Wasserpflanzen, gleichwie das Gewässer, das als Strom ausgeht von Usiri“; womit eben der Nil gemeint ist. Darnach (Z. 90—93) wendet er seine

Rede an den göttlichen Hüter dieses Bezirks, der aber nicht genannt ist, mit den Worten: „Preis dir, dem Gott in dem Gebiete des Wassers! Ich komme zu dir; gieb, daß meine Macht sei an diesem Wasser und daß ich trinke von diesem Gewässer, gleichwie geschieht von dir, diesem großen Gotte, von welchem kommt der Hâpi, und es entstehen von ihm die Kräuter, es entsprießt von ihm das Grün und er giebt den Göttern von seinen Erzeugnissen. Gieb, daß da komme zu mir der Hâpi, der mächtig ist über das Grünen! Ich bin dein Sohn, deine Gestalt in Ewigkeit".

In diesen Stellen hat der Name Hâpi meist das Deutezeichen des hockenden bärtigen Mannes mit der Kappe, welches göttlich, heilig, vornehm bedeutet, niemals aber das der Art, womit ein Gott angezeigt wird, und bei geringer Prüfung sieht man, daß hier überall von dem göttlichen oder heiligen, wenn auch als Person gedachten Strome doch nur als Strome, nicht als Gott geredet wird.

Anders im neuen Reiche. Während der neunzehnten Dynastie ist er bereits ein Gott, dem Verehrung und Opfer dargebracht werden, wie eine längere Inschrift an den Felsen zu Silsilis bezeugt, welche von Ramessu II., eine andere, die von dessen Sohne Merneptah, und eine dritte, die von Ramessu III. herrührt, welch' letzterer übrigens schon zur zwanzigsten Dynastie gerechnet wird. An jenen Felsen ist er auch neben Harmachu und Ptah abgebildet und eine dichterische Lobpreisung fehlt nicht. Handschriftlich erhalten geblieben ist ein größerer Lobgesang auf ihn von dem Schriftgelehrten Ennana, der unter Ramessu II. lebte. Beide, vornehmlich der letztere, preisen die vielfältigen reichen Segnungen des Stromes für das Land und dadurch für Götter und Menschen. Als Gott wird der Hâpi in engem Verhältniß zum Nu gedacht, wie er denn auch „herabsteigt vom Himmel". Er wird dem Chnum verglichen, ist der unendliche Ptah, ihn erheben die Menschen und der Neungötterkreis. Er ist

„einzig und von selbst geworden“, ja er wird als höchster Gott geschildert:

„Nicht hat er Diener, nicht Opfer,
Nicht verehrt wird er in Tempeln,
Nicht kennt man seine Wohnung,
Nicht findet sich ein Schrein mit (seinem) Bildniß.“

Denn: „Nichtig sind alle Darstellungen von ihm“, und selbst „nicht der Götterkreis weiß, von wannen er ist“. So ist er gewissermaßen dem Amon ähnlich, insofern er gleich ihm ein „Verborgener“ ist. Als Ueberschwemmung erhält er übrigens Darbringungen und Schlachtopfer von Rindern und Gänsen unter großen Festlichkeiten. Zu diesem Zweck haben die genannten drei Könige reiche Widmungen für ihn verordnet.

Ungeachtet alles dessen steht der Nilgott auch in der späteren Zeit immer in einer gewissen Einsamkeit und Absonderung neben den übrigen Göttern, und ist in keine Göttersippe, in keinen Götterkreis aufgenommen, was denn ein weiterer Beweis ist, daß er im höheren Alterthume nicht als Gott verehrt und betrachtet wurde.

Haben wir gesehen, wie der Nilstrom zuerst ein heiliger und göttlicher, dann ein Gott wurde und zuletzt sogar rein begriffliche Eigenschaften erhielt, so gehen wir nun zu Vorstellungen über, die höchst wahrscheinlich von Anfang an begrifflicher Natur waren, wenn sie im Laufe der Zeit auch etwa Bedeutung und Namen gewechselt haben sollten, was deshalb glaublich ist, weil sich noch in späterer Zeit darin ein gewisses Schwanken zeigt. Es sind dies die sogenannten Acht oder A c h t g ö t t e r, ägyptisch C h m u n u, später Schmunu genannt, was man anfangs Sesennu gelesen hat. Denselben Namen als gemeingebräuchlichen hatte die Stadt, welche mit heiligem Namen „Stadt des T'hut“ und von den Griechen Hermopolis

genannt wurde. Er kommt schon in unbezweifelt alten Texten des Todtenbuches vor, und es steht fest, daß in jüngerer Zeit die Acht in engster Beziehung zu T'hut gedacht wurden. Indeß ist es auffallend, daß gerade der gemeine Name von jenen geheimnißvollen Gottheiten hergeleitet sein solle, deren älteste, noch unsichere Spur sich erst unter der 19. Dynastie und zwar in dem Kuhzimmer des Setigrabes findet. In ihrer Vollzahl genannt, auch sinnbildlich dargestellt, erscheinen sie erst mit der 26. Dynastie seit Aahmes II., dann aber immer häufiger unter Persern, Ptolemäern und Römern.

Obwol sie ihrer Natur nach zu Wesen religiöser Verehrung und Anbetung, zu eigentlichen Göttern und Volksgöttern nicht werden konnten, auch nie geworden sind — denn daß sie als göttlich oder als Götter bezeichnet werden, konnte sie dazu nicht machen –, so dürfen wir sie doch nicht mit Stillschweigen übergehen, zumal ihnen neuerdings große Wichtigkeit zugeschrieben ist.

Lepsius, der die Acht für „die Götter der vier Elemente" hielt, hat im Jahre 1856 zwölf Verzeichnisse derselben nebst ihren bildlichen Darstellungen veröffentlicht, Brugsch (Relig. und Mythol. d. alt. Aeg. I. S. 123—160) die Namen von vier weiteren vollständigen Listen dazu gesellt.

Durchaus liegt ihnen die Vierzahl zu Grunde, denn sie bestehen aus vier Paaren, je männlich und weiblich, die jedesmal dieselben Namen führen, nur daß bei dem weiblichen Theil das t des andern Geschlechts angehängt ist. Das was jeder Name besagt, soll also einmal erzeugend, einmal gebärend gedacht werden. Ihre Sinnbilder haben einen menschlichen Körper und entweder Menschenköpfe, oder bei den männlichen Froschköpfe, einmal auch Löwenköpfe, bei den weiblichen Schlangenköpfe.

Die vier männlichen Namen sind, von unwesentlichen Formverschiedenheiten abgesehen: Nu, Heh, Kek und Nenu; doch kommt in sieben Fällen Amen vor, einmal an vierter Stelle,

während Nu fehlt, viermal an erster, wofür dann Nenu weggelassen ist, einmal bei derselben Weglassung zwischen Heh und Kek, einmal an vierter Stelle bei Unterdrückung des Heh. Statt Nenu findet sich in einem Falle Horh. Es kommt darauf an, die Bedeutung der Namen zu ermitteln.

Nu und Nut können nicht die gleichnamigen Götter sein; ebensowenig Amen und der große Amon, obwol die Namen gleichmäßig geschrieben werden. Ihre Bilder unterscheiden sich durch nichts von den übrigen der Acht. Ueberdies sieht man vor diesem Amen einmal den Gott Amon in seiner herkömmlichen Ausstattung, mithin als einen Anderen, abgebildet und in der Beischrift als Amon-Râ bezeichnet. Uebergehen wir zunächst den Nu, so ist die gewöhnliche Bedeutung von Heh „die unendliche Zeit", von Kek „die Finsterniß", von Nenu „die Ruhe, die Stille". Horh heißt ebenfalls „Ruhe"; Amen, wie wir wissen „der Verborgene".

Deutliche Erklärungen über das, was mit diesen Begriffen gemeint und beabsichtiget sei, geben die ägyptischen Quellen nicht. Sie deuten nur an, daß damit etwas Geheimnißvolles, Ursprüngliches bezeichnet werde und bringen die Acht insofern mit T'hut, Ptah und Amon in Beziehung. Dadurch lassen sie Raum für mannigfaltige Vorausannahmen, an denen es auch nicht gemangelt hat. Wir glauben den Aufschluß in einer andern Quelle gefunden zu haben.

Valentinus, einer der älteren christlichen Gnostiker, der um 140 n. Chr. aus Alexandrien nach Rom kam, war vielleicht selbst ein Aegypter; war er es aber nicht, so zeigt die Sage, die ihn dazu machte, daß man seine Lehre — denn auf diese, nicht auf seine Person kam es ihren Bestreitern an — im Zusammenhange mit ägyptischen Dingen fand. Ist dieser aber bei seiner und seiner Anhänger Lehre vorhanden, so wollten sie doch auch Christen und dabei Philosophen sein, wodurch denn der Ausbau ihres Lehrganzen eine andere Gestalt erhalten mußte.

Nun erfahren wir durch Irenäus, ihren ersten und bedeutendsten Gegner, daß sie von einer „ursprünglichen Achtheit (Ogdoas), der Wurzel und Grundlage von Allem", ausgegangen seien, „die mit vier Namen bei ihnen benannt" würden, und ein „jeder einzelne von ihnen sei mannweiblich". Obgleich an diesem Orte nun schon ganz andere Namen genannt werden, so ist doch die Verwandtschaft mit der ägyptischen Achtheit in die Augen springend. Schon vorher sagt Irenäus: „Sie sagen, es sei in unsichtbaren und unnennbaren Höhen ein vollkommener Aiôn ursprünglich, den sie auch Uranfang und Urvater und Bythos nennen ... Mit ihm sei aber auch Ennoia dagewesen, die sie auch Charis und Sigê benamen." Sehen wir ab von der Vertheilung dieser Namen auf zwei Grundwesen, so haben wir in dem Aiôn die unendliche Zeit, also Heh, in Sigê die Stille oder Ruhe, also Nenu. Mit Bythos, der unermeßlichen noch lichtlosen Ausdehnung oder Tiefe, würde sich dann Kek decken als der finstere Urraum. Daß Heh die „Urzeit", Kek den „Urraum" bezeichne, hatte auch Dümichen bereits erkannt.

Derselbe geistreiche Gelehrte sieht in dem Nu die „Urmaterie", und auch darin ist ihm beizustimmen. Von einem reinen Erschaffen ohne eine bereits vorhandene Unterlage, durch das bloße göttliche Wollen und Handeln, hatte kein mythologisches Volk einen Begriff. Immer war die Grundlage alles Gewordenen der von Ewigkeit vorhandene Stoff, die anfangslose Hyle. Der Name Nu knüpfte freilich an den ältesten im Himmelsocean gedachten Gott an, offenbar aber nur in übertragenem Sinne und als Begriff, da, wie schon bemerkt wurde, Nu sowol als Nut unter den Acht genau wie die übrigen Sechs dargestellt sind. Eine Art Beweis für die Bedeutung dieses Nu als Urstoff alles Seienden liegt gerade darin, daß Valentinus die Hyle weder erwähnt, noch durch einen anderen Ausdruck ersetzt, vielmehr stillschweigend übergeht, weil er als Christ die göttliche Weltschöpfung nicht

leugnen konnte, noch durfte. Uebertrug nun der christliche Gnostiker die ägyptischen Grundbegriffe, soweit er sie gebrauchen konnte, in den Uranfang der Selbstentwickelung Gottes, so ist zu schließen, daß sie bei den ägyptischen Denkern ebenso das Uranfängliche für das Werden der Götter und der Welt gewesen seien. Diese aber müssen zugleich einen allgemeinen Weltstoff angenommen haben, da ihnen ohne dessen Zuvorsein jedes Werden, Entstehen und Schaffen undenkbar war. Eine andere Bedeutung, als dieser Urstoff zu sein, kann mithin Nu nicht haben.

Auch der Amen unter den Acht ist eine Anlehnung an den Gott Amon, doch eine solche, die ein „Verborgenes" als die aller Verwirklichung vorausgehende Macht setzt. Der Verwirklichung geht aber nothwendig das Denken und Erwägen dessen, was verwirklicht werden soll, voraus. Nun findet sich in den Listen der Acht, daß fünfmal Nenu durch Amen ersetzt ist. Irenäus aber berichtet, daß jene Gnostiker die Sigê (Nenu) auch Ennonia, „den Gedanken, den Verstand" genannt hätten, worin sich wieder eine Erinnerung an die ägyptische Acht zeigt. Diese und die gnostischen Urbegiffe erklären sich gegenseitig. Das reine Denken ist eben ein Schweigen, eine Stille.

Bemerkenswerth ist es, daß die älteste und vollständige Reihe den Nu nicht nennt, als ob dieser sich von selbst verstände, dagegen dem Nenu den Amen folgen läßt, als wären damals zur Zeit Aahmes II. diese beiden noch getrennt gewesen. Dasselbe findet sich auch in einem ganz späten Verzeichnisse zu Dendera, welches dafür aber den Heh übergeht. Wenn in den thebaischen Reihen Amen allen Uebrigen voransteht, so wird dazu immerhin der einheimische Vorrang des Gottes Amon, an welchen der Name des Achters sich anlehnte, den Anlaß gegeben haben, doch mag es zugleich damit gerechtfertigt worden sein, daß dem „verborgenen" stillen Denken vor allem Wort und Handeln und vor Allem woran dieses geschehe, der Vorrang gebühre.

Was die Lehre der Valentinianer aus den übernommenen Grundbegriffen gemacht und dann von ihnen weiter abgeleitet hat, worüber außer Irenäus auch Tertullian und andere Kirchenväter berichten, das ist zur weiteren Erklärung der ägyptischen Achtgötter unbrauchbar. Da diese jedoch beide Geschlechter vertreten, so ist zu vermuthen, daß auch ihnen mannigfaltige Zeugungen zugeschrieben wurden. Für uns mag das Vorstehende genügen. Man wird sich überzeugt haben, daß es sich bei den „Acht" um ein Stück ägyptischer Speculation handelt, welche trotz der halb oder ganz mythologischen Einkleidung mit dem wirklichen Götterglauben eben so wenig zu thun hat wie die griechische Philosophie mit dem Volksglauben der Griechen. Vielleicht hängen ihre Anfänge zusammen mit der geistigen Bewegung, die sich durch Amenhotep-Chunaten geltend zu machen umsonst versuchte.

Es ist wol nicht anzunehmen, daß die Acht von Hermopolis von jeher die uns überlieferten Namen gehabt. Vermuthlich waren sie in der älteren Zeit nur acht Genien, unter denen man sich etwa die Haupteigenschaften des T'hut als Gott der Weisheit und des Wissens vorstellte, an die dann die Speculation anknüpfte, indem sie ihnen neue Namen beilegte, die von den Gelehrten beibehalten wurden.

Viel Anregendes über die Achtgötter enthalten die Mittheilungen und Erörterungen des gelehrten und geistvollen Brugsch in dem oben angeführten Werke.

II.

Harschefi. Imhotep. Hika. Merul. Bes.

Diese Göttervorstellungen gehören im Grunde nicht mehr zu unsern Gegenständen. Sie sind Erzeugnisse der späten, zum Theil der spätesten Zeit eines allgemeinen Herabganges und Verfalls, den auch die künstliche Wiederherstellung unter

der 26. Dynastie (666—527 v. Chr.) nicht mehr aufzuhalten vermochte. Da diese „Götter“ indessen gerade in den letzten Zeiten verschiedentlich genannt werden, aus denen manche Urkunden vorhanden sind, und da sie auch in andere Darstellungen der ägyptischen Götterlehre aufgenommen wurden, so soll hier wenigstens das Nothwendigste über sie gesagt werden.

Harschefi oder Harschefu ist eine Nebenform des Hor aus jüngerer Zeit und in Urkunden der klassischen Zeit nicht genannt. In dem Kapitel, in welchem das Turiner Todtenbuch (42, 8) ihn einmal anführt, findet er sich in keiner Handschrift der älteren Zeit, und dort wird nichts Besonderes von ihm ausgesagt. Der Name bedeutet „Hor der starke“. Er scheint eine Verschmelzung des früher erwähnten Hartema mit Chnum gewesen zu sein, denn in seinen Darstellungen zeigt er dessen Widderkopf mit der Atefkrone. Ihn für eine Nebengestalt des Chnum zu halten, dürfte wol sein Name verbieten. Auch wurde der größere Nachdruck auf seine achtunggebietende siegreiche Stärke gelegt, wie wir sie an Hor schon kennen, und die Griechen, welche aus Harschefi Arsaphes machten, vermeinten daher, in ihm ihren Herakles wiederzufinden, weshalb sie die Hauptstadt seiner Verehrung, das ägyptische Chenensu, Herakleopolis nannten.

Der Name Imhotep bedeutet den, welcher „kommt in Frieden“. Er erscheint als Name eines Würdenträgers schon unter der sechsten Dynastie, als Königsname in der zwölften. Auch heißt es einmal in einer Art Elegie, die sich selbst in die Zeiten der Antefkönige der elften Dynastie setzt und die von Goodwin übertragen ist: „Gehört habe ich die Worte des Imhotep und Hartatef, in deren Sprüchen gesagt wird“ u. s. w., worauf Betrachtungen über die allgemeine Vergänglichkeit und die Nimmerwiederkehr aus dem Tode folgen. So wenig aber Hartatef ein Gott war, so wenig kann es auch Imhotep gewesen sein. Der Gott Imhotep begegnet uns erst während

der Herrschaft der Ptolemäer und ein viel höheres Alterthum ist für ihn nicht vorauszusetzen. Inschriften dieser Könige nennen ihn einen Sohn des Ptah, der ihn bald mit Nut, bald mit Hat'hor erzeugt haben soll. Er war somit ursprünglich ein memphitischer Gott. Die Griechen nannten ihn Jmuthês und verglichen ihn mit ihrem Asklepios, wornach er der Gott der Heilkunst und der Aerzte gewesen wäre. Legt ihm Ptolemäus Philopator (272—205 v. Chr.) die Zunamen „der wolthätige, der zu dem Anrufenden kommende, der Leben giebt aller Welt" bei, so mag ihm dies wol in jener Beziehung gelten, obgleich solche Beiwörter auch bei anderen Göttern gebräuchlich sind.

Hika, oder Haka, vielleicht auch Herka zu lesen, mit dem Zusatze „das Kind" oder „das Kind vieler Geburten" heißt bald ein Sohn der Sechet, bald der Nut, bald der Nebunnut einer Göttin, von der wir nur den Namen kennen, der sich auch als Nebuut findet, während Chnum sein Vater sein soll. Die verschiedenen Namen der Mutter, die schon seine späte Entstehung andeuten, machten ihn wol zu dem Kinde vieler Geburten. Er wird auch „der starke" genannt und wurde in Esne verehrt. Mehr ist von ihm nicht bekannt und vor den Zeiten der Ptolemäer, vielleicht sogar der Römer findet sich sein Name nicht.

Gleichfalls eine ganz späte Gestalt ist Merul, dessen Name einen ausländischen Ursprung vermuthen läßt. Dargestellt wurde dieser Gott mit dem Kriegshelm und der Atefkrone. Näheres über sein Wesen melden ägyptische Inschriften nicht. Der Sitz seiner Verehrung war die Stadt Talmis in Nubien, und wenn er in demselben nubischen Gau einmal als Sohn des Hor und der Usit, ein andermal als Sohn der Seb und der Nut dargestellt ist, so zeigt das nur ebenfalls die Unsicherheit und Verwirrung der letzten Zeiten, denen er denn freilich auch nur angehört.

Bes ist eine lächerliche, fette, verkrüppelte Mißgestalt,

deren kaum menschliches Angesicht in blätterförmige Verzierungen anstatt des Haares und Bartes ausläuft, die am Rücken einen lang herabhängenden Schwanz hat und nackt oder bekleidet in allerlei phantastischen Stellungen, tanzend, musicirend, auch wol mit Schild und Schwert in voller Rüstung vorkommt. Brugsch nennt ihn (W. B. II, S. 418) den Toilettengott, wohin es deuten könnte, daß bes auch ein Salbengefäß heißt. Es giebt schon einen Bes-Kopf aus der Zeit des Königs T'hutmes III., was aber nicht beweist, daß dieses kleine Ungethüm damals als ein Gott galt. Noch viel später findet sich sein Name auch mit dem Deutezeichen eines vierfüßigen Thieres, und ein solches, wahrscheinlich der Leopard, wird ganz ebenso geschrieben. Daß er von Anfang ein Gott gewesen, wol gar verehrt worden sei, ist durchaus unwahrscheinlich. Vielleicht wurde er aus einer bloßen herkömmlichen Verzierung allmählich zu einer Art ägyptischen Mômos. So lange ein religiöser Glaube im Werden und Fortschreiten bleibt, ist es seinen Bekennern der tiefste Ernst damit. Hat er aber seinen Höhepunkt schon hinter sich, so tritt allmählich eine gewisse Erkaltung und Verflachung ein, der dann auch eine heitere Selbstverspottung zu folgen pflegt, die gewöhnliche Gegenwirkung des gemeinen Menschenverstandes wider den Druck des Erhabenen und Geheimnißvollen. Diesem Bedürfniß wird auch Bes gedient haben, bevor ihn seine Einmischung unter die Göttervorstellungen in den letzten Jahrhunderten unter dem Namen Besa zum Orakelgott machte. Seine Herleitung aus Arabien, obwol von Aegyptern behauptet, dürfte um so weniger Glauben verdienen, als der Stamm bes, „gehen, laufen", echt ägyptisch ist. Inschriften, Todtenbücher und andere Papyrus aus der guten Zeit wissen nichts von einem Gotte Bes.

Und hiermit dürfte über den kümmerlichen Nachwuchs einer erlöschenden mythologischen Zeugungskraft genug gesagt sein. Ein Weiteres über die allerdings schon älteren Monats-

gottheiten, sofern sie nicht als Götter bereits vorkamen, dann über die Stundengötter und was der Art noch zu nennen wäre, ohne zum eigentlichen Götterdienst und Glauben zu gehören, wird man uns billig erlassen.

Besondere Göttinnen.

Amenti. Mersekert. Sechet. Menhit. Bast.

Ein Theil der Göttinnen, deren Besprechung bis hierher aufgeschoben wurde, ist bereits dem höheren Alterthume bekannt, womit wir wieder einen reineren Boden betreten. Wiefern ihre Vorstellungen sich gegen die letzten Zeiten hin geändert haben, soll jedoch gleichfalls angedeutet werden. In diesen Jahrhunderten hat die Verehrung von Einigen unter ihnen erst recht zugenommen, während Eine unter ihnen sogar ziemlich früh als Göttin völlig verschwunden ist.

Es ist dies Amenti, welche uns in den Pyramidentexten als die Vorstellung einer wirklichen Göttin begegnet. Während das Wort sonst nur die örtliche Bedeutung der „Westwelt", der „Unterwelt" hat, so lesen wir bei Unas (420—422) und bei Teta (240, 241) übereinstimmend: „Ah, großer An, Ackerer inmitten des Himmels! Mit ihrer Beugung begegnet dir Amenti, die da hold ist dem Unas, und bei deiner Begegnung der mit ihren schönen Locken, da spricht sie: «Es kommt der Erzeuger, deß Horn strahlet, die Säule, geschminkten Auges, der Stier des Himmels, und macht groß deine Umwandelung. Gehe hin, vereinige dich mit dem Vater!» Und es spricht Amenti, die da hold ist dem Unas: «Geh und schiffe nach den Fluren der Opferspenden!»" Einiges bedarf hier der Erklärung. Wenn die Reden und Sprüche des Todtenbuchs fast immer dem Verstorbenen selbst in den Mund gelegt sind, so sprechen die Pyramidentexte durchaus nur von ihm oder zu ihm oder wenden sich für ihn an die

Götter. So wird denn auch hier Râ angeredet, dessen Beiname, als des höchsten Gottes von Anu, An ist, und der in seiner Barke den Himmel gleichsam durchpflügt. Ihm begegnet Amenti und ruft dann dem Unas zu, der mit reichen Beiwörtern versehene Gott komme, werde ihn herrlich umwandeln; er solle gehn, um sich mit ihm zu vereinigen, der sein Vater sei; und sie wiederholt es mit der Aufforderung, die Barke des Râ zu besteigen. Offenbar ist dabei die schönlockige und redende Amenti als eine persönliche Gottheit gedacht. Um so auffallender ist es, daß in dem Todtenbuche und in vielen Inschriften der Folgezeit der Name Amenti nur nach seiner örtlichen Bedeutung vorkommt. Wäre die Göttin als Herrin der Unterwelt nicht nachher in Vergessenheit gerathen, so wäre es nicht zu erklären, weshalb gerade die Begräbnißtexte ihrer nicht gedenken.

In den späteren Zeiten erscheint sie zwar wieder, im Grunde aber nicht als Göttin, sondern als Sinnbild der Unterwelt, wie es deutlich auch ihre Darstellung zeigt, bei der sie auf dem Kopfe das Zeichen für „Gau, Gebiet" und darüber die Hieroglyphe für die Unterwelt trägt.

Aehnlich ist es mit einer anderen sinnbildlichen Gestalt für das Jenseits, welche Mersekert, „die das Schweigen liebt", genannt wurde. Auch die Unterwelt selbst nannte man: „das Land, so das Schweigen liebt". Sowol dieser Ausdruck, als der Name jener Gestalt, die schon etwas Reflektirendes haben, gehören ebenfalls der jüngeren Zeit an.

Eine Göttin von festerem Beharren ist Sechet. Diese Lesung ihres Namens, den man früher als „Pacht" las, ist jetzt durch die Inschrift der Unaspyramide bestätigt, welche denselben (390) mit einfachen Lautzeichen giebt. Ebendaselbst heißt es: „Empfangen ist Unas von Sechet, von der Nachfolgerin des Höchsten; geboren hat den Unas Sothis, die Vorläuferin". Da von dieser Sothis — ägyptisch Supt, der Göttin des Sirius — gleich darauf gesagt wird, „sie lege

zurück den Weg des Râ jeglichen Tag", so ist auch „der Höchste" oder Erste, Oberste kein anderer als Râ, dem also Sechet auf seiner täglichen Fahrt durch den Himmel nachfolgt. Wird übrigens Unas von der einen Göttin empfangen, von der anderen geboren, so zeigt sich, daß damit nur uneigentlich geredet werde.

Im Todtenbuche (23, 6) heißt es: „Ich bin Sechet, die muntere, und lasse mich nieder an der großen Westseite des Himmels". — Sodann sagt der Verstorbene (26, 7): „Es erhebt mich Sechet, die Göttin, und ich bin im Himmel"; und (42, 8) nach seiner göttlichen Verleiblichung: „Es ist mein Leib, es ist mein Bauch wie Sechet", was die Göttin als eine kraftvolle bezeichnet. — Ferner (57, 1): „Ah, großer Hâpi des Himmels, in deinem Namen des Himmeldurchschneidenden, gieb, daß ich erringe das Wasser gleichwie Sechet, welche beraubte den Usiri in jener Schreckensnacht". Nach dem Sinne des Kapitels will er sich mit dem Wasser kühlen, wie es Sechet gethan, welche in der Nacht der Schrecken, das ist in der Zeit des Götterkampfes, durch Austrinken des Niles den Usiri, von welchem der Strom ausgeht, seines Wassers beraubt hatte.

Hörten wir nun, daß sie dem Sonnengotte nachfolgt, sich ebenfalls im Westen hinabsenkt, kräftig und um sich zu kühlen, sich des Wassers bemächtiget, folglich heiß ist, so muß sie auch schon in der alten Zeit als die starke ausdörrende Sonnenhitze gedacht sein.

Eine andere Seite ihres Wesens scheint erst in der Folgezeit hervorgegangen zu sein. Man wolle sich erinnern, was früher aus dem Setigrabe über die Vertilgung der gegen Râ empörten Menschen mitgetheilt worden ist. Sie geschah durch Hat'hor, welche dann von Râ zurückgerufen wurde. Wahrscheinlich, denn die Stelle ist lückenhaft, erklärte darauf der Gott in Bezug auf die Menschen, es solle vollendet werden „ihre Vernichtung". Da tritt Sechet auf, die zwischen „den Wechseln umlaufender Nacht auf ihrem Blute watet". Denn

Hat'hor scheint sich hier in Sechet gewandelt zu haben. Als hierauf Râ bei Nacht die Felder nach allen vier Himmelsgegenden mit einer betäubenden Flüssigkeit hat übergießen lassen (Z. 22 f.), „ging die Göttin aus am Morgen und fand dieselben überschwemmt. Freude war in ihrem Angesicht davon, sie trank und Freude war in ihrem Herzen; sie kam berauscht und nicht erkannte sie die Menschen. Und es sprach die Majestät des Râ zu dieser Göttin: Komm in Frieden, Mächtige!" So trank denn auch hiernach diese mächtige Göttin die Ueberschwemmung hinweg bis zu ihrer Berauschung. Aber noch mehr, was sie trank, war gemischt mit dem Blute der Menschen, die sie selbst in dem furchtbaren Blutbade auf Befehl des Râ umgebracht hatte. Denn sie vollzieht und vollendet die von Râ verhängte Strafe an dessen Gegnern. In diesem Amte zeigt sie auch noch das Turiner Todtenbuch (39, 9 u. 145, 82. 86).

Und so dürfen wir sagen: gedacht wurde Sechet als die austrocknende, versengende Gottesmacht der Hitze, darin aber auch als Vollzieherin einer göttlichen Strafe über die sündigen Menschen.

Ihr Name dürfte auf den Stamm sech, „niederschlagen, niederwerfen", zurückzuführen sein. Geschrieben wird er in der Regel durch dasjenige Zeichen eines Scepters, welches „mächtig sein" bedeutet, meist mit einem m begleitet ist und sechem gelesen wird, während ihm, wenn es die Göttin bezeichnen soll, statt dessen ein t und gewöhnlich noch das Deutezeichen für eine Göttin folgt.

Sinnbildlich dargestellt ist sie in Abydos durch das Uzatauge über einem Frauenkörper. Ein anderes gutes Bild findet sich in dem großen Papyrus von Ramessu III., wo sie erscheint als eine Frau im langen, engen, bunten Kleide, löwenköpfig und über dem Kopfe die von der Uräusschlange umwundene Sonnenscheibe.

Hier aber lehrt die Beischrift uns sie in einem ganz neuen

Verhältnisse kennen. Denn hier heißt sie „die große Sechet, die Geliebte des Ptah“ (vgl. 1, 5 u. 44, 3), und als Sohn beider ist hinter ihr Nefertum zu sehen. Dabei ist jedoch, wie bei allen schriftlichen Aussagen über die Götter, zu bedenken, daß deren Inhalt vorher schon feststehen mußte, ja längst bestehen konnte, ehe die Schrift ihn aufnahm, obgleich immer auch erwogen sein will, weshalb dies nicht früher geschehen, wenn sich doch Anlaß dazu bot. Wir dürfen daher die Verbindung der Sechet mit Ptah dem höheren Alterthume nicht zuweisen, doch bleibt für deren Entstehung von dem an bis zur 20. Dynastie hinlängliche Zeit. Da konnte denn die Betrachtung, daß die schaffende Gottheit zu ihren Hervorbringungen auf der Erde sich die fruchtbare Kraft gesteigerter Wärme verbunden, in Memphis zur Vermählung des Ptah mit der Sechet führen. —

In der Hauptstadt der Gebirgsgegend des 16. oberägyptischen Gaues wurde eine besondere Nebengestalt der Sechet unter dem Namen Pacht verehrt. Der Name der Göttin, der auch auf die Stadt übergegangen, hat das Deutezeichen der Löwin und bedeutet „die Zerreißende“. Es ist also die menschenmörderische Sechet sonderlich darunter zu verstehen. König Seti I. aus der 19. Dynastie hatte ihr bei der genannten Stadt einen Felsentempel höhlen lassen. Die Griechen stellten sie ihrer Artemis gleich. —

Eine noch spätere Nebengestalt der Sechet ist Menhît. Ihr Name, der vielleicht „die Jungfräuliche“ bedeutet, findet sich nur auf Denkmälern der ptolemäischen Zeit, welche ihr den Beinamen „die Ehrfurchtgebietende“ geben. Sie wurde in Esne verehrt, und zwar, obwol sie nur eine Abwandelung der Sechet war, neben dieser, indem jede von ihnen dort ihre besonderen Feste hatte. —

Eine ältere Nebenform der Sechet ist Bast. Sie wird in Handschriften des Todtenbuchs schon während der 18. Dynastie erwähnt, dort (17, 65) jedoch nur als Mutter des

Nefertum in einer „andern Lesart“ der Erklärung. Aelter als die mittlere Zeit dürfte ihre Abzweigung von der Sechet nicht sein. Sie ist gewissermaßen die unter anderem Namen nach dem nördlichen Aegypten verpflanzte Sechet, deren sämtliche Eigenschaften sie theilt, jedoch in gemilderter Weise. Das ganz junge Kapitel 164 des Turiner Todtenbuches spricht (Z. 1–4) geradezu von der Göttin Sechet-Bast und erschöpft sich in überschwänglichen Beiwörtern. Ihre zunehmende Verehrung fällt erst in die Jahrhunderte des allgemeinen Herabganges. Dargestellt wird sie wie Sechet, hat aber oft statt des Löwenkopfes den Katzenkopf, um ihre mildere Natur anzudeuten. Ihre besondere Verehrungsstätte war eine Stadt des achtzehnten unterägyptischen Gaues, nach ihr Pa-Bast genannt, woraus die Griechen Bubastis machten, wie sie denn auch die Göttin nannten, die sie ebenso wie Pacht mit ihrer Artemis verglichen.

Eine Folge der wesentlichen Einheit von Sechet und Bast ist ihrer Beider Mutterschaft für Nefertum. Durch dieselbe wurde anerkannt, daß Nefertum nicht mehr ein Moment des Sonnengottes, daß er von diesem vielmehr durch Sechet oder Sechet-Bast, wo nicht getrennt, doch abgerückt sei, da denn diese Göttin später auch dem Râ voraus „an der Spitze seiner Barke“ ist (Tur. T.-B. 146, 3). Nefertum, „der Gute, Anmuthige des Tum“, wird dann der Gott in der angenehmen Kühle geworden sein, welche der Sechet bei der Wandelung des Râ in Tum nachfolgt, bei der Wandelung des Tum in Râ vorausgeht.

Fortsetzung.

Nit. Meht'urt. Selkit. Safecht. Rannut. Apet.

Schon das höhere Alterthum verehrte die Göttin **Nit**, denn sie wird bereits von den Pyramideninschriften erwähnt. Bei den Bestattungsfeierlichkeiten des Königs Unas wird

dessen Mumienbild mit gewissen Festgewanden bekleidet, wobei eins derselben (67) „Hor's Auge aus den Wohnungen der Nit" genannt wird. Alles Glänzende, Reine, Kostbare nehmlich wird bei Verrichtung dieser Gebräuche „Hor's Auge" genannt. Daß aber ein solches Gewand „aus den Wohnungen der Nit" gekommen sei, das setzt die Göttin mit der Zubereitung desselben in Verbindung, und wenn zu allen Zeiten das Bild des Weberschiffchens am häufigsten als Hieroglyphe ihres Namens dient, so wird sie auch als die Göttin der Weberei anzusehen sein. — Mehr aber lesen wir dann (269—274): „Es öffnen sich die Pforten des Horizontes ... und gekommen ist er" (Unas) „zu dir, Nit, gekommen ist er zu dir, Feuerstrahlende, gekommen ist er zu dir, Zauberreiche! Rein bist du, geehrt bist du; dein Friede ist auf seinem Munde, dein Friede ist auf seinen Zähnen, dein Friede ist auf seiner Rede, da er spricht zu dir: «Holdselig ist dein Antlitz, Friedliche; du erscheinst, du kehrst wieder, und deine Geburt ist als die Geburt von dem Gott, dem Vater der Götter». Gekommen ist er zu dir, Zauberreiche! Hor nehmlich umgiebt mit dem Schutz seines Auges die Zauberreiche. Ha Nit, ha Führerin, ha Große, ha Zauberreiche, ha Feuerstrahlende! Gieb, daß ausgesondert sei Unas gleichwie du ausgesondert bist; gieb, daß geehrt sei dieser Unas gleichwie du geehrt bist; gieb, daß gerühmt werde dieser Unas gleichwie du gerühmt wirst; gieb, daß geliebt werde dieser Unas gleichwie du geliebt wirst." — Weiterhin (600) wird gebeten, Unas möge gewisse Götter schauen „gleichwie da schauet Sebak die Nit". Warum das aber diesen Beiden erwünscht sei, erklärt (627) die Aussage, es sei „Sebak der Sohn der Nit". — Bei Teta endlich wird Nit erwähnt, wenn es (204—207) heißt: „Vater des Teta, Vater des Teta in der Finsterniß! Vater des Teta, Tum in der Finsterniß! Gebracht hast du Teta an deine Seite, und er strahlet aus für dich und er sorget für dich, gleichwie gesorgt für den Vater Nu die Vierzahl der Göttinnen am Tage,

da sie sorgten für den Thron: Usit, Nebt'hat, Nit und Selkit-hetu." Die Letztere wird weiter unten in Betracht kommen.

Schließen wir hieran zunächst die beiden Aussagen des Todtenbuches, so lesen wir (71, 15. 16): „Es steht Sebak auf seiner Uferhöhe, es steht Nit auf dem Gestade, um ihn" — den Verstorbenen — „zu lösen, ihn zu entbinden, ihn zu verleihen der Erde, zu verleihen daß er geliebt werde von dem Herrn, dem einzigen Angesicht für mich". Die letzten Worte sind eine Art Kehrzeile des Verstorbenen in dem Kapitel, in welchem es sich handelt um das Eingehn in das Jenseits nach dem Ausgange vom Tageslichte, wozu ihm unter anderen auch Sebak und Nit behülflich sind. Beide werden hier wieder zusammen und in Verbindung mit dem Wasser genannt. – Sodann (114, 1—5) heißt es: „Es spricht (der Verstorbene), welcher zum Vorschein bringt das Rechte im Ertragen des Aufleuchtens der Nit im Bezirke von Sât: Hell wird das Auge durch ihre Hülfe. Ich gehe aus nach ihr, ich weiß, gebracht wird sie von Kesi. Nicht spreche ich von Menschen, nicht rede ich von Göttern, gekommen bin ich als Bote des Râ zur Herstellung des Rechten am Ertragen des Aufleuchtens der Nit im Bezirke von Sât, auf daß geordnet werde das Auge nach ihrer Ordnung". Da sich hieran sogleich die Worte schließen: „Ich bin gekommen in Kraft des Gesichts und erkenne die Seelen von Chmun", so wird dieses als die Folge davon zu fassen sein, daß er, ausgesendet von Râ, diejenige Hülfe für das Auge bei Nit gesucht und gefunden hat, deren er bedurfte, um die Seelen von Chmun zu erkennen. Daß die Letzteren übrigens nicht etwa die Achtgötter sind, zeigt das Turiner Todtenbuch, welches sie ausdrücklich als T'hut, Să und Tum benennt. Sât ist Saïs, Chmun Herakleopolis und Kesi ebenfalls eine Stadt.

In dem Lobgesange auf den Nil aus der neunzehnten Dynastie, dessen schon gedacht wurde, heißen die „Krokodile Kinder der Nit", und von dem Strome wird in Bezug auf

die Ueberschwemmung gesagt: „Er schafft Speise ohne Hülfe der Nit".

Bei einer Göttin aus so hohem Alterthum ist es nicht zu bezweifeln, daß sie unter einer bestimmten Naturerscheinung gedacht wurde. Als Mutter des Sebak und der Krokodile, als Solche, die auf ihrem Ufer steht, die ohne die Nilüberschwemmung Nahrungsmittel hervorbringt, muß sie in Verbindung mit dem Wasser gedacht werden, was sich besonders auf die Kanäle zu erstrecken scheint. Denn bei Unas (273) ist das Wort, das wir durch „ausgesondert" wiedergeben, mit dem Deutezeichen eines Kanales versehen und hat die Grundbedeutung „herausgeschnitten". Ebendasselbe Zeichen steht hinter „ihrem Ufer" in einer der besten Handschriften des Todtenbuches aus der achtzehnten Dynastie (Nav. Pb.). Nun aber heißt sie auch „die Feuerstrahlende" und es wird von ihrem leuchtenden Aufsteigen gesprochen. Das ist mit der vorigen Beziehung nur zu vereinigen bei jener Erscheinung des anbrechenden Tages, da das Gewässer des Nils und der das ganze Uferland durchschneidenden Kanäle feuerglänzend und leuchtend die aufsteigende Sonne spiegelt und das Morgenlicht des Hor, da der befruchtende Thau niedergeschlagen wird und die Krokodile dem Wasser entsteigen. Die strahlende Morgenhelle auf Erden, die auch dem Auge wieder Kraft verleiht, die Gegenstände zu erkennen, war es also, worin die Gottheit der Nit gedacht wurde. Und damit erklärt sich alles das Gute und Ehrende, was von ihr ausgesagt war. Ueber ihre Beziehung zur Weberei fehlt uns der Mythos.

Werfen wir von hieraus noch einige Blicke in die spätere Zeit. Im Turiner Todtenbuch wird „Nit" (142, 20) auch unter den Namen des Usiri aufgezählt, und der Verstorbene beschwört (145, 82) die jenseitigen Strafgottheiten und die Sechet „in dem Heiligthum der Nit", wahrscheinlich um Schonung. Sagt er dann (60, 1): „Empfangen bin ich von Sechet, geboren von Nit", wogegen Unas statt der letzteren

die „Sothis", die himmlische Usit im Sirius, nannte, so erscheint dieser Neuerung eine mißverständliche Auffassung der Nit zu Grunde zu liegen.

Dahin gehört denn auch, wenn sie in der späteren Zeit „Herrin des Himmels und Machthaberin der Götter" genannt und anstatt der Uzat zum „Auge des Râ" gemacht wird, oder zur „Mutter der Götter".

Nach Platon, der persönlich in Aegypten war, sollen die Aegypter selbst die Nit für die griechische Athene erklärt haben. Denn nachdem er die Lage von Saïs beschrieben, sagt er (Timäos, Kap. 3): „Diese Stadt hat eine Schutzgöttin, auf ägyptisch Nêith geheißen, auf hellenisch, wie sie dort sagen, Athene". Plutarch erzählt dann (Is. u. Os. 9) von derselben Göttin, die er übrigens irrigerweise für Usit hält: „Das Standbild der Athene in Saïs hatte die Ueberschrift: Ich bin Alles, was gewesen und was ist und was sein wird, und meinen Schleier hat noch kein Sterblicher aufgedeckt". Schon mit Athene hätte die Nit der alten Zeit den Vergleich nicht ausgehalten, so sehr sie auch „geehrt, gerühmt und geliebt" war. Aber was ihr die Ueberschrift beilegt, geht über Râ und Amon hinaus und ist sicherlich erst in den letzten Zeiten von dieser Göttin und überhaupt von einer Göttin gesagt. Denn daß diese Aussage ägyptischen Ursprungs sei, daß sie dem Plutarch aus seinen Quellen zugeflossen, darf man wol voraussetzen, sie habe nun über dem Bilde gestanden oder nicht.

Geschrieben wird ihr Name entweder durch die beiden Mitlauter desselben, denen dann öfter, wie bei Unas, das Deutezeichen der unterägyptischen Krone beigefügt ist, die gleichfalls Net oder Nit hieß; oder, wie schon bemerkt, durch das Weberschiffchen. Ein altes Stammwort, das für sich noch nicht nachzuweisen ist, von dem man aber einige abgeleitete Wörter kennt, muß net geheißen und die Bedeutung von „naß sein" gehabt haben. Dies dürfte dem Namen der Göttin zu Grunde liegen.

In ihren bildlichen Darstellungen erscheint sie völlig nackt, hat aber jene Krone ihres Namens, auch wol das Weberschiffchen auf dem Kopfe, am Halse ein breites goldenes Halsband und dergleichen Spangen um die Oberarme, Handgelenke und Knöchel. In einer Hand hält sie das Lebenszeichen, in der andern das Scepter der Göttinnen und neben diesem mitunter Bogen und Pfeile. Dann wieder läßt sie von beiden ausgestreckten Händen Wasser triefen und ein andermal sieht man sie zwei Krokodile säugen. —

Die Göttin Meht'urt, auch Meht'ur oder Meh'ur gelesen, ist eigentlich nur die Göttin Nut, als Kuh gedacht. Meh als Hauptwort heißt „Fülle“ und hat in diesem Namen schon bei Teta (245) das Deutezeichen des Wassers, soll also „Wasserfülle“ ausdrücken; das Beiwort urt bezeichnet sie als die „große, reiche“. Es ist damit die Fülle des Himmelsgewässers gemeint. Schon bei Unas und Teta folgt dem Namen das Bild einer Kuh. Man soll sich also die Göttin der himmlischen Wasserfülle als Kuh vorstellen. Nun erinnere man sich der Sage aus dem Setigrabe, wornach die Himmelsgöttin Nut in eine ungeheure Kuh verwandelt wurde, um Râ zu tragen, und man wird sämtliche ältere Aussagen über die Meht'urt erklärt sehen.

Von Unas, dem göttlich gewordenen, mit Râ vereinigten, wird (427) gesagt: „Es ertheilt Unas und spricht aus die Entscheidung von der Kuh Meht'urt zwischen den beiden Kämpfenden“ — nehmlich Hor und Set. Denn wo Râ, da ist Unas. Dasselbe findet sich bei Teta (245).

Im Todtenbuche sagt (17, 34. 35) der alte Grundtext: „Gesehen habe ich den Râ, geboren gestern von den Lenden der Kuh Meht'urt“. Diese Stelle ist bei Besprechung des Râ S. 255 bereits angeführt und erörtert, samt den angeschlossenen Erklärungen. Râ wird hier von der Nut in der Gestalt der Kuh Meht'urt geboren, welche ähnlich wie in den Pyramiden als die himmlischen Wasserfluthen erklärt wird. — Heißt es

ferner (71, 1): „Ah Sperber, der da aufstrahlt am Himmels-ocean, Herr der (Göttin) Meht'urt", so ist der aufsteigende Sonnengott hier durch den Sperber bezeichnet, und deshalb Herr der Himmelskuh, weil diese ihn tragen muß. Endlich wird (124, 13. 14) gesagt: „Die da sind in der Finsterniß gesellen sich innerhalb der (Göttin) Meht'urt zur Seite deß, der da ist in seinem Anwachsen(?)". Hiernach reichte das Gebiet der Nut-Meht'urt bis hinunter zur Unterwelt, denn der Verstorbene spricht dies bei seinem Eingange zum Todtengericht.

Alle diese Aussagen sind durchsichtig genug, um in der Meht'urt — der Göttin oder der Kuh, denn die Deutezeichen wechseln — nur eine besondere Gestalt der Nut erkennen zu lassen. Auch die Grabinschriften der Könige aus der neunzehnten und zwanzigsten Dynastie sind damit im Einklange, wenn es in ihnen heißt: „Hervorgeht Râ aus der (Kuh) Meh'urt; untergeht der Allgott (Râ) in dem großen (göttlichen) Gewässer. Hervorgeht der König N. N. aus der (Kuh) Meh'urt gleichwie Râ; untergeht er in dem großen (göttlichen) Gewässer gleichwie der Allgott". Das große Gewässer mit dem Deutezeichen der Göttlichkeit ist nur ein anderer Ausdruck für Meht'urt, in welcher Nut vorwiegend als der weiblich gewordene Nu erscheint.

Gleichwie nun aber die Stelle der Nut, auch der Usit, mitunter durch Hat'hor vertreten wird, so ist auch die Kuh Meht'urt zugleich Sinnbild der Hat'hor. Mußte Nut als Himmelskuh den strahlenden Râ in seiner Barke durch den Himmel tragen, so wandelte sie sich selbst ja gleichsam in den herrlichen Tageshimmel der Hat'hor um. So heißt es (T.-B. 71, 13) von Râ beim Sonnenaufgange: „Ah, Umwandler des Tages, der da ist in seinem Ei und sich zeiget der Welt, Herr der (göttlichen Kuh) Meht'urt!" — wobei die letztere der vom Lichte bereits erfüllte blaue Himmelsraum ist, auf dem der morgendliche Sonnengott emporfährt. — Auf drei Bildern zu

Kap. 186, welche verschiedenen Handschriften entnommen sind, sieht man die Kuh aus einem Berge hervortreten, die Sonnenscheibe zwischen ihren Hörnern, und die Beischrift des einen Papyrus (Lb. 9 ff.) sagt: „Lobpreisung der Hat'hor, angebetet in (der Kuh) Meht'urt".

Ueber ihren Namen ist zu bemerken, daß meh „füllen, Fülle" heißt und in der Schrift immer das Zeichen des Wassers hinter sich hat, und da ur „groß" heißt, so bedeutet der Name Meht'urt „die große (Wasser-) Fülle", was sich an die oben erwähnten Aussagen der Königsgräber anschließt.

Nichts deutet an, daß die Meht'urt irgendwo in einer lebendigen Kuh verehrt worden sei, wie dies in anderer Beziehung dem Stiere Hapi (Apis) zu Theil wurde. Sie war durchaus eine sinnbildliche Vorstellung, welche die Nut-Hat'hor als Trägerin des Râ und Vermittlerin seiner Segnungen vertrat. —

Eine Göttin von eben so hohem Alter ist Selkit, die bildlich dargestellt wird als eine Frau mit dem Skorpion auf dem Kopfe oder auch als Skorpion mit Kopf und Armen einer Frau. Dazu kommt, daß ihr Name wirklich den weiblichen Skorpion bedeutet. Wir haben bei Besprechung der Nit gesehen, daß sie in der Tetapyramide den Namen Selkit-hatu führt, und dieser Zuname hat erst ihre Bedeutung erschlossen. Denn hatu heißt „die Kehle" und hat auch deren Deutezeichen. Selk oder Serk heißt aber nicht nur der „Skorpion", sondern als Zeitwort auch „athmen, aufathmen", und mit dem Deutezeichen des Halses oder auch des Skorpions „einblasen, Luft einhauchen". Man fand also eine Aehnlichkeit des Kehlkopfes, der daran hängenden Luftröhre und ihrer halben Knorpelringe mit dem Körper des Skorpions und dessen Schildringeln auf dem Leibe und Schwanze und es mag wol eine Zeit gegeben haben, da jene Athmungswerkzeuge geradezu „der Skorpion" genannt wurden. Während bei Teta der Name Selkit mit Lautzeichen geschrieben ist,

findet er sich bei Unas (599) durch das Bild des Skorpions bezeichnet, was vermuthen läßt, daß zu jener Zeit in Bezug auf die Göttin Kehle und Skorpion für gleichbedeutend genommen und bei Teta deshalb der Ausdruck für Kehle hinzugefügt wurde.

Bedenkt man den Himmelsstrich von Aegypten und wie glühend dort namentlich die heiße Jahreszeit drückt, so begreift man, welches Behagen, welche Wolthat in diesem Lande die ungehinderte Thätigkeit der Kehle, das frische Aufathmen ist, und so ward Selkit die Göttin des Lufteinhauchens, des freudigen Aufathmens, des damit verbundenen Behagens. Ihr Schriftzeichen, bei Bildern ihr Abzeichen, blieb auch dann der Skorpion.

In den älteren Texten des Todtenbuches findet sie sich nicht genannt. In den späteren sagt der Verstorbene einmal (32, 7) im Kampfe mit vier dämonischen Krokodilen: „Zurück du, Krokodil im Norden! Es ist Selkit in meinem Leibe; nicht geboren habe ich sie"; woraus sich ebensowenig entnehmen läßt, als aus zwei anderen Stellen (142, 20. 146, 32), wo nur ihr Name vorkommt.

Ist sie die Göttin des aufathmenden Behagens, so ist es begreiflich, warum sie in bildlichen Darstellungen mit Usit verbunden ist, wenn diese den Hor säugt oder ihn als Sieger erblickt, warum sie in späterer Zeit Gattin des Hor, Herrin der Götter heißt. Wird sie auch Herrin der Büchereien genannt, so wird das daher kommen, daß der Skorpion, ihr heiliges Thier, sich mit Vorliebe in Papyrusrollen verkroch, — wie noch jetzt in Bücher und Papier.

Ihre Erwähnung bei Unas veranlaßt uns hier, auf die Gottheit Nehebkau zu kommen, die eigentlich schon unter den Göttern anzuführen gewesen wäre.

Bei Unas (599) werden mehre Götter gebeten, sich von diesem so sehen zu lassen, „wie da gesehen wird Hor von Usit . . ., wie gesehen wird Nehebkau von Selkit, . . . wie

gesehen wird Sebak von Nit" u. s. w. Hiernach müssen Selkit und Nehebkau in ähnlichen Verhältnissen zu einander stehen, wie Usit und Hor, wie Nit und Sebak. Selkit müßte mithin die Mutter des Nehebkau sein, wovon sich außerdem noch keine Andeutung gefunden hat. — Im Todtenbuche sagt (17, 74) der Verstorbene: „Dauern werde ich allezeit wie (der Gott) Nehebkau". Und den Todtenrichtern entgegengehend sagt er (30 A., 5): „Sprechet Gutes von mir zu Râ und wiederholt das dem Nehebkau". Indem er später in die erste der vierzehn Wohnungen oder Bereiche der Seligen in der Unterwelt eingetreten, sagt er (149, 3) von dem „großen Gott, der ihn nicht abgewehrt hat", daselbst (149, 4. 5): „Aufsetzt er mir die Uräuskrone des Tum, und aufrichtet mir mein Haupt Nehebkau". In der zehnten Wohnung (149, 66) spricht er: „Gemahl der Nut und Nehebkau! gekommen bin ich zu euch, diesen Göttern; beschützet und verkläret mich, wo Klarheit ist ewiglich". — Dabei hat Nehebkau in den verschiedenen Handschriften entweder das Deutezeichen des Gottes oder der Schlange oder auch beide zugleich; woraus hervorgeht, daß er ein in Schlangengestalt gedachter Gott war. Sein eigenthümliches Wesen zu bestimmen, genügen die Aussagen nicht und andere, auch aus späterer Zeit, stehen uns nicht zu Gebote. Doch läßt sich vermuthen, daß er als Sohn der Selkit, der dem Verstorbenen, und so auch wol den Lebenden, das Haupt aufrichtet, der Gott der frischen Belebung und Erkräftigung nach dem freudigen Aufathmen gewesen sei. Gering konnte seine Bedeutung nicht sein, da er mit Râ und mit Nut zusammen genannt wird, zur Zeit Thutmes III. auch am 1. Tybi sein besonderes Fest und in Chenensu seinen Tempel hatte. —

Die Göttin Safecht war bereits unter der vierten Dynastie bekannt, wo ein Fürst aus königlichem Geschlecht Safecht-hotep hieß und der Name Safecht mit dem Schriftzeichen für die Göttin geschrieben ist, welches bis in die

spätesten Zeiten für dieselbe beibehalten wurde, neben welchem aber auch die Schreibung mit Lautzeichen vorkommt. Inschriften aus bester Zeit bezeichnen sie als „Herrin der Schrift und der Büchereien". Als solche wurde sie auch „die gute Amme" genannt. Auch stand sie der Gründung von Bauwerken vor, sowie den Feiern einer dreißigjährigen Regierung. Alles das wird durch die veröffentlichten Inschriften nur ganz kurz angegeben; macht es aber erklärlich, daß sie weder in den Grabpyramiden, noch in dem Todtenbuche in Betracht kommt. Nur das Todtenbuch der 26. Dynastie sagt einmal (57, 4. 5) von dem Verstorbenen: „Er ruhet in Anu, da ist sein Haus; gebaut hat es ihm Safecht, aufgerichtet ihm Chnum auf seinem Grunde". Der alte Text hat dies nicht. Daß die Göttin der Schrift sich verschiedentlich mit T'hut, dem Gott der Wissenschaft, zusammen findet, ist natürlich.

Abgebildet wird sie als wolgebildete Frau in einem langen engen Kleide von Pardelfell, wobei zu bemerken ist, daß alle Priester, die zugleich Schriftgelehrte sein mußten, bei amtlichen Begehungen ebenfalls ein Pardelfell trugen. Ueber dem Kopftuch der Göttin steht regelmäßig ihr Schriftzeichen, ein Stern auf einer Stange, unter einem niederwärts gekehrten Hörnerpaar. In der linken Hand hält sie wie ein Scepter die lange Rispe eines Palmenblattes, an dessen Absätzen sie mit dem Schreibgriffel, der ihrer rechten Hand nie fehlt, die Jahre abzählt. An der umgebogenen Spitze der Palmenrispe hängen dann meist die Schriftbilder für „millionen Dreißigjahrefeiern". So steht sie auf einer Darstellung in dem sogenannten Memnonium vor dem sitzenden jungen Könige Ramessu II., hinter beiden ein ausgebreiteter Perseabaum; im Rücken des Königs sitzt Amen-Râ-Tum, im Rücken der Safecht steht T'hut, und alle drei Götter schreiben mit Griffeln in ihren Händen den Namen des Königs auf Früchte des Baumes. — Die sprachliche Ableitung des Namens Safecht ist dunkel. —

Rannut, auch Ranen, Rennut gelesen, auch wol Remt geschrieben, die Göttin der Ernten, scheint im neuen Reiche sehr volksthümlich gewesen zu sein. In den Grabpyramiden und dem älteren Todtenbuche wird sie nicht genannt. Auf einem Denksteine vor der Brust des großen Sphinx in Gizeh ist zu lesen, daß Thutmes IV. aus der 18. Dynastie einmal dem Harmachu und der Rannut Samenkörner von Blumen geopfert habe. Später kommt sie in Bildern häufig vor. Das jüngere Todtenbuch zeigt sie einmal auf dem Bilde des Todtengerichtes neben einem Mann, der nach der Beischrift „die Fruchtbarkeit" darstellt; beide ohne Abzeichen, knieend und dem Usiri zugekehrt; unter ihnen das Sinnbild des „Geburtshauses". Ein zweites Mal (159, 2) heißt es dort: „Rannut, welche wegholt, gleichwie jene, die da sind in ihrem Gefolge, sie macht:,: gleichwie jene:,: sehr groß den Vorrath"; eine Stelle, die verständlich wird, wenn man unter dem Gefolge der Rannut die Erntearbeiter versteht, welche die Früchte vom Felde wegholen und als großen Vorrath heimbringen. Weiter wird sie dort nicht erwähnt. — Als Beischrift ihres Bildnisses findet sich: „Rannut, die Herrin der Befriedigung aller Götter", was sich auf die eingeernteten Opfergaben beziehen wird. — Nicht selten ist sie dargestellt als Nährerin und Pflegerin der Säuglinge des königlichen Hauses; hing doch von ihrem Segen alles Gedeihen durch die Leibesnahrung ab. So war sie denn gelegentlich auch die Schutzgöttin der Pflanzungen und ihrer Erträgnisse. Dabei trifft sie wol mit dem Gotte Chem zusammen, ohne daß zwischen beiden eine andere Beziehung stattfindet.

In ihren sinnbildlichen Darstellungen erscheint sie als geschmückte Frau in dem langen engen Kleide, Göttinnenscepter und Lebenszeichen in den Händen und entweder über dem Kopftuche die nach vorn emporgebäumte Uräusschlange, oder auch mit dieser anstatt des menschlichen Kopfes.

Ihr Name wird stets mit Lautzeichen geschrieben unter

Hinzufügung des Deutezeichens einer Göttin. Er dürfte von dem Zeitworte ranen abzuleiten sein, welches „säugen, ernähren, auferziehen“ bedeutet. Mit einem andern Deutezeichen heißt rannut übrigens auch „die Jungfrau“. —

Die Göttin Apet, auch Api, wurde in späterer Zeit meist die „Große“, ta-ur oder ta-urt genannt, woraus die Griechen Thuêris machten. Uns ist die älteste Spur ihrer widrigen Gestalt in dem Papyrus Nebseni als Beizeichnung zu Kapitel 187 B. des Naville'schen Todtenbuches begegnet, also in der Zeit der achtzehnten Dynastie. Hier sieht man sie schon wie in der spätesten Zeit mit dem Kopfe, dickem Bauche und Beinen des Nilpferdes, mit herabschlotternden Brüsten und einem vom Kopf über den Rücken bis zu den Füßen herabhängenden zopfartigen Mähnenanhang. Sie hat dort die Beischrift: „Api, die Herrin der Schutzgenien“. Auffallenderweise erscheint sie etwa 200 Jahre später unter den Monatsgottheiten im Ramesseum als eine wolgestaltete Frau mit den gewöhnlichen Abzeichen der Göttinnen und unter der rothen Nordkrone. Später und namentlich in der ptolemäischen und römischen Zeit hat sie wieder ganz jene erste Gestalt, dabei auch einmal einen Löwenkopf, und das einzige Menschliche an ihr sind die Arme und Hände, in denen sie das hieroglyphische Zeichen für „Schutz“ trägt oder auch ein Messer. Die Beischriften nennen sie dann „die Edle, die Säugamme des Landes“, auch „die Gebärerin der Götter, die große Mutter des Gemahls seiner Mutter“, unter welchem in diesen letzten Jahrhunderten Hor verstanden wurde. Damals wurde sie auch mit Mut und der Uzat vermengt. Sie war die Göttin der Entbindungen und des Säugens. In der Ptolemäerzeit wurde ihr ein kleiner Tempel zu Karnak gebaut. Den Namen Apet hat sie ohne Zweifel von dem Nilpferde erhalten, das genau ebenso heißt, sicherlich auch das ihr geheiligte Thier war. Ihre Bilder bieten einen ungemein abstoßenden Anblick und gehören nebst denen des Bes und des

Ptah als werdenden Kindes zu dem Häßlichsten, was die spätere Bildkunst der Aegypter hervorgebracht hat. —

Mit dieser Göttin, die wie einige andere uns über die klassischen Zeiten der Mythologie schon hinausgeführt hat, beschließen wir unsere Untersuchungen über die einzelnen Gottheiten. Werthvoll und belehrend wäre auch eine Darstellung des Herabsinkens der Götterlehre seit der 21. Dynastie. Es ist aber nicht unsere Aufgabe.

Die Dreieinheiten und die Dreiheiten.

Wir haben gesehen, wie die Aegypter gleich allen ältesten Völkern ursprünglich den Himmel, nach ihrer Auffassung den Himmelsocean, als einheitlichen Gott verehrten, wie sie von ihm aus zur Setzung mehrer Götter fortschritten, bis sie den Kreis der ältesten Götter mit Hor abschlossen, wie sie dann aber zu einer Einheit zurückstrebten und als diese den Sonnengott setzten, dem sie nun jene ältesten Götter nach- und unterordneten. Kaum war dies geschehen, als sich abermals eine Doppelheit einfand, indem der Sonnengott als Tum und Râ unterschieden wurde, so jedoch, daß neben der Unterscheidung beider ihre wesenhafte Einheit als Râ-Tum anerkannt ward. Daß beim Sonnenuntergange Râ zu Tum wurde, daß dabei sein glanzreicher Leib gleichsam zerging und starb, dies hatte zuviel Aehnlichkeit mit dem allgemeinen Endeloos der Menschen, ja alles Lebendigen, um sonderlich auffallend zu sein. Um so staunenswerther war es, daß er, ganz im Gegensatze zu allem Irdischen, jeden Morgen denselben strahlenden Leib von neuem erzeugte. In dieser gewaltigen That zeigte sich der Gott abermals als ein Anderer, in ihr war er weder Tum noch Râ, war er von beiden unterschieden und erhielt den Namen Chepra oder Harmachu. Dennoch mußte man einsehen, daß die beiden ersten Gestalten an dieser

dritten durchaus Theil hatten, daß dieselbe ohne sie nicht zu denken war, da sie ebenso aus Tum hervorging als aus ihr Râ. Und das sprach sich zunächst aus in den Doppelnamen Tum-Chepra, Râ-Chepra, Râ-Harmachu, bei deren Anwendung stetig als von Einem Gotte, nicht als von zweien geredet wird. Da man sich aber auch bewußt blieb, daß Râ und Tum ihrem Wesen nach Eins waren, so mußte man die dritte Gestalt als die jene beiden vermittelnde in gleicher Weise dem einheitlichen Wesen des Sonnengottes zuerkennen. Damit erhielt dieser dann die Namen Râ-Tum-Chepra, Râ-Harmachu-Tum, oder wie man diese Namen verbinden mochte, wobei dann immer von ihm in der Einheit gesprochen, er auch als Einheit angerufen wird, obwol man sich des Unterschiedes seiner drei Gestalten fortwährend bewußt blieb.

Wurden übrigens dabei Chepra und Harmachu gleichgestellt, so geschah dieses insofern, als sie beide Uebergangsformen zwischen Tum und Râ sind. An sich sind sie unterschieden, wie der mitunter vorkommende Name Râ-Harmachu-Chepra zeigt. Denn Chepra ist das reine Werden des Râ, Harmachu aber — im Grunde ein Rückstand und Zeichen des zusammenhangenden Fortschreitens von dem ältesten Götterkreise zu dem Sonnengott — ist das unter dem Werden schon hervorleuchtende Gewordensein des Râ.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Bezeichnung des einen Sonnengottes nach seinen drei göttlichen Gestalten in der That eine, allerdings durchaus mythologische Dreieinheit darstellt. Indeß blieb bei der sonstigen Vielheit der Götter immer die Gefahr, daß der eine Gott, der als der höchste gesetzt war, über seinen drei Namen vergessen, daß diese gleich jenen für drei sonderliche Götter gehalten wurden, was um so leichter geschehen konnte, als sie selbst ursprünglich ja in den verschiedenen natürlichen Erscheinungen der Sonne gedacht wurden. Gegen diese Gefahr leistete die bloße Sprachform, wornach bei jenen drei Namen Zeitwort und Fürwort in der Einheit

gebraucht wurden, nur schwache Bürgschaft. Um daher für das Bewußtsein die Einheit zu retten, wurden nun auch alle anderen Götter für Erscheinungsformen des Râ erklärt. Wir haben dieses Verfahren aus den „75 Lobpreisungen des Râ" in den Gräbern der Könige aus der 19. und 20. Dynastie kennen gelernt. Dieselben dürften ihrem Ursprunge nach einer viel früheren Zeit angehören und etwa bald nach Entstehung des Todtenbuches und vor Anerkennung des Amon zu setzen sein. Jenes Verfahren brachte aber wieder eine andere Gefahr mit sich, welche, wenn auch nicht erkannt, doch geahnt wurde.

Waren alle Götter nur Sondergestalten des Râ, so wurden sie dadurch auf gleiche Stufe mit Tum, Harmachu und Chepra gehoben, oder was dasselbe ist, diese wurden zur Gleichheit mit jenen herabgesetzt. Scheinbar wurde damit dann das Wesen der höchsten Götter bereichert, in Wahrheit aber entleert. Denn nun ging es auf in die ganze Fülle seiner mannigfaltigen Gestaltungen, ohne an sich selbst mehr zu sein als eben diese; und die zurückbleibende Einheit hinter und über allen Göttern war auf mythologischem Standpunkte werthlos, weil sie eine lediglich gedachte und mit keiner Vorstellung zu verbinden war. Insofern man aber dennoch insgeheim an diesem Gedanken festhielt, wurde man zu einer weiteren Folgerung gedrängt. Die Göttervorstellungen, die nun lauter Gestalten des Râ sein sollten, hafteten sämtlich an den mannigfaltigen Erscheinungen und Kräften der natürlichen Welt oder an Vorstellungen, denen man dieselbe Wirklichkeit wie dieser zuerkannte, und da sie ihre göttliche Selbständigkeit an den höchsten Gott verloren, dieser aber seinem Inhalte nach aufging in dem, was nun von ihnen übrig geblieben, in dem bloß Natürlichen oder für natürlich Gehaltenen, so war der weitere Schritt zu einer pantheistischen Weltanschauung unausbleiblich.

Dagegen aber stemmte sich in der älteren, noch fort-

schreitenden Zeit sozusagen das mythologische Gewissen. Da war es, noch im alten Reiche, wie eine Rettung, wie eine Erlösung von diesen Gefahren, daß der Gott Amon zu Theben ins Bewußtsein trat und von dort aus verkündigt wurde. Mußten wir es gleich einen Rückfall nennen, daß dieser begriffliche eine Gott wieder in unmittelbare Verbindung mit dem mythologischen Râ gebracht wurde, so müssen wir doch auch anerkennen, daß gerade dadurch der Sonnengott in seiner Dreieinheit und seiner Uebermacht vor allen andern Göttern erhalten und seine pantheistische Entleerung abgewehrt wurde, während doch in Amon war und blieb, was man an Einheit und Unbedingtheit eines höchsten Gottes ahnte und forderte. Gewöhnlich zwar hieß er Amon-Râ, aber auch Amon-Râ-Harmachu-Tum. Letzteres ist nicht etwa Bezeichnung einer Viereinheit. Dem ägyptischen Sprachbewußtsein konnte es nie abhanden kommen, daß die erstere Benennung „der Verborgene des Râ", die zweite, „der Verborgene des Râ-Harmachu-Tum" hieß. Und an sich war dieser Verborgene, war Amon gesetzt als ein selbständiges Wesen, wie wir gesehen haben. Dadurch wurde er die einheitliche Seele jener drei Gestalten, deren Halt und Zusammenhalt, konnte sich aber, weil er der Verborgene war, in deren natürliche Erscheinung nie verlieren. Zeigten „die Lobpreisungen" in den Königsgräbern ein starkes Hinstreben zum Pantheismus, welches nun durch Amon eingedämmt und aufgehalten ward, so mußte dessen Begriff in den sinkenden Jahrhunderten schon sehr verblaßt sein, um wirklich pantheistische Anschauungen zu gestatten.

Eine andere Dreieinheit, weniger durchsichtig als die vorige, auch nicht gleich dieser in ihrem Werden zu beobachten, ist Ptah-Sokar-Usiri. Wie dort die Dreieinheit von Râ aus, wird sie hier von Usiri aus sich entfaltet haben. Wir finden die Doppelnamen Sokar-Usiri und Ptah-Usiri, von denen der erstere sicherlich der ältere ist. Da nun Usiri schon in beiden

Fällen vorkam, mithin ebensowol Sokar als Ptah war, so verband man sie zu dem Gotte Ptah-Sokar-Usiri, der dann sprachlich ebenfalls als Einheit behandelt wird. Zeigte sich aber in Râ das starke, wiewol vergebliche Hinstreben zu einem begrifflichen Gotte, das erst in Amon seine Lösung und Erfüllung fand, so war der viel ältere Ptah von Anfang an ein begrifflicher Gott. Diese Eigenschaft, und nicht etwa seine vorherrschende Stellung in Memphis, sicherte ihm die erste Stelle in der dortigen Dreieinheit. In sein ursprüngliches Wesen trug aber diese Einheit mit Sokar und Usiri nun etwas hinein, das, anders wie bei Amon, ihn nicht über eine Dreiheit, sondern als erstes Glied in dieselbe hineinstellte. Und da Sokar und Usiri Götter der Unterwelt waren, so mußte nun auch Ptah mit dieser in enger Verbindung gedacht werden. Eben das scheint ihm auch den Namen Tanen zugezogen zu haben; ja, unter dem Namen Ptah-Sokar-Usiri-Tanen wurde er mumiengestaltig gedacht und dargestellt. Indem er so aber gleichsam diese Seite seines Wesens an die Dreieinheit abgab, mag sich vielleicht die andere Seite für seine Verehrer wieder einigermaßen befreiet und zu der Einheit der Drei erhoben haben. Seine Mumiengestalt konnte wol daran erinnern, daß er eben nach jener Seite zu den Todten gegangen sei.

Ganz etwas Anderes als diese Dreieinheiten, die eigentlich nur mit Hülfe des Wortes zu bezeichnen waren, sind die häufig dargestellten bloßen Dreiheiten, die in der Regel nur eine göttliche Familie, bestehend aus Vater, Mutter und Sohn, zeigen. So finden sich Usiri, Usit und Hor; Ptah, Sechet und Nefertum; Amon-Râ, Mut und Chonsu; Amen, Ament und Herka, und manche andere. Sie gehören wesentlich dem neuen Reiche an und in den Jahrhunderten des Herabsinkens werden ihrer immer mehr und immer seltsamere. Sie sind mitunter belehrend über den Zusammenhang gewisser Göttervorstellungen. Diesen haben wir gehörigen Orts nicht unberücksichtigt gelassen, und eine andere mythologische Bedeutung

haben sie nicht. Nur diejenige von ihnen, welche als Vorstellung aus dem höchsten Alterthume stammt, enthält einen tieferen Sinn, einen aufsteigenden Fortschritt und eine geschichtliche Erinnerung, was bei den späteren mehr und mehr in Verlust geräth.

Von den heiligen Thieren.

Der zweite König der zweiten Dynastie wird Kakau genannt, wörtlich „der Stier der Stiere“, in übertragenem Sinne „der Mannhafte der Mannhaften“. Von diesem Könige bemerken die Auszüge aus Manetho's Geschichtswerke, unter ihm seien die Stiere Apis und Mneuis und auch der mendesische Widder für Götter gehalten worden. Daß der König selbst diesen Glauben eingeführt habe, liegt nicht in den Worten, sondern nur, daß er zu seiner Zeit aufgekommen sei. Es ist ebenso unwahrscheinlich, daß der König sich selbst um dieses Vorganges willen „Stier der Stiere“ genannt, als daß es ein reiner Zufall sei, daß der Vorgang sich ereignet haben solle, als der regierende König gerade diesen Namen führte, den er ohne Zweifel nur im übertragenen Sinne angenommen hatte. Durchaus wahrscheinlich ist es dagegen, daß spätere Zeiten, welche den Glauben an die Göttlichkeit jener Thiere bereits vorfanden, die Entstehung desselben gerade in die Zeit eines Königs verlegten, der sich nach wörtlicher Auffassung „Stier der Stiere“ genannt. Wer sich je mit der Untersuchung geschichtlicher Sagen beschäftigt hat, wird keinen Augenblick bezweifeln, daß eine solche auch in diesem Falle an und aus dem Namen des Königs sich entwickelt habe. Manetho nahm sie dann in gutem Glauben auf, wie er keinen Anstand nahm auch bei anderen Königen der ersten Dynastie sichtlich Sagenhaftes zu überliefern.

Erst in der Entstehungszeit des Todtenbuches wird den „heiligen Thieren“ eine besondere Würde zuerkannt, und zwar

damals noch insgemein. Denn in dem Bekenntnisse des Verstorbenen vor den Todtenrichtern findet sich (125, Bek. 13) die Aussage: „Nicht getödtet habe ich ein heiliges Thier"; und unter diesen sind nach dem Schriftzeichen Vierfüßer zu verstehen. So versteht es auch noch die Turiner Handschrift. Wenn diese aber weiterhin (125, 24) hat: „Nicht verletzt habe ich die Haut heiliger Thiere", so findet sich in den älteren Texten statt dessen eine ganz andere, allerdings schwierige Aussage. Sonstige Erwähnungen heiliger Thiere als solcher enthalten sie nicht, und einzelner wird nur als Sinnbilder gedacht.

Und nichts anderes wird ursprünglich die Beziehung eines Gottes zu seinem Thiere gewesen sein. Eigenschaften eines Thieres erinnerten an Eigenschaften, die man einem bestimmten Gotte zuschrieb, und darum wurde jenes das Sinnbild von diesem, — zuerst in der Sprache, dann in der Schrift und hier schon sehr früh, später theilweise, namentlich am Kopfe, oder auch ganz bei den Götterbildern, und es konnte nicht ausbleiben, daß dabei die Vorstellung aufkam, die Seele dieses Gottes walte auch selbst irgendwie in diesem Thiere.

Eine besondere Bewandtniß hatte es indeß mit dem heiligen Stiere zu Memphis, dem Hap oder Hapi, von den Griechen Apis genannt. Urkundliche Zeugnisse von ihm reichen bis jetzt nicht höher hinauf als bis in die achtzehnte Dynastie, während deren der König Amenhotep III. für die gestorbenen Hapistiere prächtige Begräbnißhallen, das später sogenannte Serapeum bei Memphis errichten ließ. Nach den Inschriften, die dort von Mariette gefunden und veröffentlicht sind, hat Amenhotep III. in Gemeinschaft mit seinem zweiten Sohne T'hutmes den ersten Hapi darin beigesetzt.

Es fällt auf, daß der König bei dieser Handlung, die er selbst für wichtig genug erachtete, seinen Thronerben, den späteren König Amenhotep IV. ganz überging, und erinnert man sich,

wie dieser bald nach seinem Regierungsantritt von den bisherigen Glaubensüberlieferungen abfiel, um einen neuen mythologischen Monotheismus einzuführen, so drängt sich der Gedanke auf, daß zwischen beiden Thatsachen ein Zusammenhang bestanden habe. Nicht der Vater wird von jener Feierlichkeit seinen ältesten Sohn ausgeschlossen, dieser selbst wird sich ihr entzogen haben und aus denselben Gründen, die ihn hernach zu seiner vermeintlichen Reformation bewogen. Zeigt doch auch die Herstellung eines so kostbaren Gräberbaues für die Hapi-Mumien, daß gerade damals die Verehrung dieses Stieres hoch gesteigert war, und sie mochte nicht wenig dazu beitragen, den künftigen König dem väterlichen Glauben zu entfremden.

Urkunden aus dem höheren Alterthume, welche aussprächen, daß der Hapi ein fleischgewordener Gott sei, sind bis jetzt nicht beizubringen. Die alte Zeit wird in dem Tempelbezirke des Ptah zu Memphis einen besonderen Stier zuerst auch nur als lebendiges Sinnbild gehalten haben, der in dieser Eigenschaft natürlich an den Gott dieses Tempels erinnern sollte. Wird aber Ptah weder in der Schrift, noch im Bilde niemals durch den Stier bezeichnet, so muß die sinnbildliche Beziehung in etwas Anderem zu suchen sein. Und hier erinnern wir uns, daß auch andere Götter, so Usiri oder Râ, mit dem Ehrennamen „der Stier" in übertragener Bedeutung ausgezeichnet wurden, um mit einem Wort zu sagen, daß Göttern, Menschen und der Welt gegenüber der Gott die gleiche Stellung behaupte wie der Stier, der starke, vorantretende, männliche als Herrscher, Vertheidiger, Befruchter und Vater gegenüber seiner Heerde. Diese Eigenschaften, diese Hauptschaft des Ptah sollte also sein Tempelstier versinnlichen. Das war um so zulässiger, um so unbedenklicher, da Ptah, der begriffliche Gott, mit dem Stiere als Naturgegenstand ursprünglich nichts zu thun hatte.

Wir haben aber bereits gesehen, wie das mythologische

Bewußtsein der Aegypter sich auf den Gipfel seiner Fortentwickelung wol zu einem begrifflichen Gotte zu erheben, auf diesen Höhen sich aber nicht zu erhalten vermochte. Es wollte den Ptah auch sinnlich erblicken, und indem es mit diesem Verlangen den Tempelstier betrachtete, wurde er ihm allmählich aus einem heiligen ein göttlicher, aus einem Sinnbilde eine Einwohnung des Gottes, und so zuletzt selbst zu einer Gottheit, insofern Ptah in ihm immer neu geboren wurde, weshalb er auch „das neue Leben des Ptah" hieß. Wurden dann dem Hapi bei seinen Lebzeiten Opfer und Anbetung gebracht, wie dies beispielsweise auf dem in Paris befindlichen Denkstein des Mesu abgebildet ist, so galten sie nicht dem Thiere, sondern dem Gott in ihm, der aber auch außer ihm sein göttliches Dasein führte. Starb der Hapi, so wurde er ein Usiri genannt, gleich einem gestorbenen Menschen; er hieß also der Usiri-Hapi, woraus der griechische Name Sarapieion, Serapieion, der römische Serapeum entstand, mit dem man die Grabhallen der sorgfältig einbalsamirten Hapi bezeichnete.

Schlossen hieraus Griechen und Römer auf einen ägyptischen Gott Sarapis oder Serapis, so war dies eben so irrig wie die Meinung, der Usiri-Hapi sei während seines Lebens der fleischgewordene Usiri gewesen. Gleich irreführend ist es, daß man die Gruftbauten für einzelne Glieder des zerrissenen Usiri, in deren nachbildlichem Besitz zu sein viele Tempelstätten sich rühmten, ebenfalls Serapeen genannt hat. Sie haben mit dem in diesem Ausdrucke steckenden Hapi durchaus nichts gemein.

Beim Tode eines Hapi machten sich alsbald gewisse Priester auf, um dessen Nachfolger zu suchen. Dies währte oft ziemlich lange, da der neue Hapi nicht nur ganz bestimmte Abzeichen haben, sondern auch zu einer gewissen Zeit geboren sein mußte. Inzwischen fand auf königliche Kosten die Beisetzung der Mumie des „zum Himmel aufge-

stiegenen Gottes" in mächtigem Steinsarge mit großem Gepränge statt, ein Gebrauch, der sich bis zum Ende der Ptolemäerherrschaft erhielt. War der gesuchte junge Stier gefunden, so wurde dieses „neue Leben des Ptah" mit großen Feierlichkeiten in den Tempel zu Memphis eingeführt und dort lebenslang, verehrt als der Stellvertreter des Gottes, mit der größten Sorgfalt verpflegt. Belege über diese Dinge seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. finden sich bei Brugsch, Geschichte Aegyptens, S. 672 ff. S. 741 ff.

Der Name des Hapi findet sich schon in dem alten Todtenbuche. In dem Kapitel das von dem Fährschiffe handelt, welches den Verstorbenen in die Unterwelt bringt und das er erst besteigen darf, wenn er den mystischen Namen jedes einzelnen Schiffstheiles genannt hat, heißt es von dem Bug des Schiffes (99, 14): „Aufsteigen des Hapi (-Stieres) ist dein Name". So schon unter der 18. Dynastie. Sonst kommt der Name nicht im Todtenbuche vor. —

Ebendaselbst und in gleicher Zeit wird des heiligen Stiers von Anu-Heliopolis gedacht, indem es dort (99, 22) heißt, der Name der Schiffsrippen sei: „Gemacht aus der Stallung des Ur-mer". Denn das ist der ägyptische Name des Stieres, den die Griechen Mneuis, die Römer Mnevis nannten. Unsere Quellen geben über ihn keine näheren Aufschlüsse. Sein Name bedeutet „der Große des Hauses", wobei man nach dem hieroglyphischen Zeichen an ein hölzernes Haus, etwa aus Täfelwerk, denken muß. Er stand in ähnlichem Verhältniß zu Râ, wie der Hapi zu Ptah, dürfte auch ziemlich dieselbe Geschichte gehabt haben, doch ist er nie zu gleichem Ansehen gelangt, woraus sich der Mangel an Nachrichten über ihn erklärt. Abbildungen zeigen ihn schwarz; die Sonnenscheibe mit dem Uräus zwischen den Hörnern.

Strabo berichtet, auch in Hermonthis sei ein heiliger Stier gewesen, von dem aber weder Denkmäler noch Papyrus

wissen. Ist die Nachricht begründet, so dürfte er nur der spätesten Zeit angehören.

Daß aber sowol dem Ptah als dem Râ ein Stier in gleicher Weise zugeeignet war, daß andere Stiere außer den für die Tempel ausgesuchten dagegen keineswegs für heilig gehalten wurden, diese Thatsachen dürften dafür zeugen, daß jene heiligen Stiere ursprünglich nur die oben angegebene sinnbildliche Bedeutung gehabt haben, zumal der Ausdruck Stier in der heiligen Sprache dieselbe Bedeutung hatte, wie wenn etwa Râ der Stier im Götterkreise, Usiri der Stier der Unterwelt genannt wurde. —

Die heiligen Widder zu Mendes und Elephantine werden anfänglich auch nur eine sinnbildliche Bedeutung gehabt haben, und bei dem letzteren, dem Widder des Chnum, scheint diese auch geblieben zu sein. Beide Widder waren die des Zackelschafes (ovis strepsicerus), dessen schraubenartig gewundene Hörner wagerecht vom Kopfe seitab stehen. Der Widder des Hausschafes (capra aries), welcher mondförmig nach unten gekrümmte, am Kopfe zusammengedrückte Hörner hat, war dagegen dem Amon heilig.

Auch die Widder werden diese Auszeichnung erhalten haben, weil sie mit Kraft und Mannhaftigkeit ihrer Herde vorantraten, doch mochte sich bei dem Widder des Zackelschafes auch noch das hineinmischen, daß er, wie es auch die Anwendung seines Bildes in der Schrift bezeugt, für das Sinnbild der „Seele" gehalten wurde. Ueber eine frühere Bedeutung des mendesischen Widders kann man nur Vermuthungen hegen. Zur Zeit des Ptolemäos Philadelphos war er eine fleischgewordene Gottheit und wurde genannt „das Leben des Râ, das Leben des Schu, das Leben des Seb, das Leben des Usiri" u. s. w. So erhielt er von dem Könige einen neuen Tempel und wurde als Gott verehrt. Das war im dritten Jahrhundert v. Chr. — Der Widder des Amon wurde ebensowenig wie der Widder des Chnum als eine lebendige

Einwohnung des Gottes selbst angesehen und als göttlich verehrt.

Wie diese, so fanden auch die übrigen den einzelnen Göttern heiligen Thiere nur als deren lebendige Sinnbilder jene fromme Rücksicht, Schonung und Pflege, die man ihnen im Alterthume erwies. Gerade wenn das heilige Thier nur Sinnbild, nicht der fleischgewordene Gott war, war es auch geeignet, in Sprache, Schrift und Abbildung zur Bezeichnung des Gottes zu dienen. Und umgekehrt: finden wir einen Gott durch sein Thier in der Sprache benannt, in der Schrift geschrieben, in der Bildnerei dargestellt — im letzten Falle entweder vollständig oder nur mit dem Thierkopfe — so ist daraus zu entnehmen, daß dieses Thier nur als Sinnbild des Gottes, nicht selbst als Gott gilt. Drum findet sich schon in der klassischen Zeit wol Chnum, so auch Amon dargestellt mit dem Kopfe seines Widders, niemals aber Râ oder Ptah mit dem Stierkopfe. Doch bringen Verbindungen dieser Götter in der Vorstellung, wie Chnum-Râ, Amon-Râ, auch Verbindungen und Austausch ihrer Widderhörner in der bildlichen Darstellung mit sich.

Verzeichnen wir hier nur kurz die Thiere, welche in sinnbildlicher Bedeutung den Göttern heilig waren, so gehörte dem Seb die Gans, dem Usiri der kleine Reiher — der Bennu, von welchem hernach —, dem Hor der Sperber, der Hat'hor, auch der Usit die Kuh, dem T'hut der Ibis und der Hundskopfaffe, dem Anpu der Schakal, ferner dem Chepra, auch dem Ptah der heilige Käfer, dem Sebak das Krokodil, der Sechet die Löwin, der Bast die Katze, der Selkit der Skorpion, der Mut der Geier, der Apet das Nilpferd.

Obwol nicht nachzuweisen, ist es doch wahrscheinlich, daß in oder bei den Tempeln dieser Gottheiten einzelne oder mehre ihrer heiligen Thiere gehalten und nach Würden behandelt wurden. Und liest man auf einem Denksteine: „Gegeben habe ich Unterhalt dem Ibis, dem Sperber, der Katze,

dem Schakal, den lebenden, und verschieden sie, Balsam und Binden", — so sieht man, daß Leute, die dergleichen zu thun vermochten, heilige Thiere auch bei sich verpflegten und, wenn sie starben, für ihre Einbalsamirung sorgten. Daher werden auch so viele Thiermumien gefunden.

Nach Herodot (II, 65) gab es überdies angestellte Pfleger solcher Thiere, erbliche, welche von den Gaben, die ihnen die Stadtbewohner brachten, sowol selbst lebten, als auch ihre Pfleglinge ernährten. Dabei bemerkt er von den Darbringenden ausdrücklich: „Sie beten zu dem Gott, dessen das Thier eben ist". Ihre Anbetung galt also nicht dem Thiere des Gottes, sondern dem Gotte des Thieres; in dem Thiere ehrten sie nur das Wahrzeichen des Gottes. War das noch so zu den Zeiten Herodot's, dann wird in den vorangegangenen Jahrtausenden noch weniger bestanden haben was man einen Thierkultus in religiösem Sinne genannt hat. Mag aber auch das, was klassische Schriftsteller und Kirchenväter von einem solchen berichten, zum Theil auf Mißverständniß, zum Theil auf Uebertreibung beruhen, so ist doch kaum zu bezweifeln, daß der Volksglaube dieser letzten Zeiten sich bis zur wirklichen Vergötterung und Anbetung heiliger Thiere verirrt habe. Der Pantheismus der Gebildeteren konnte sich damit sehr wol befreunden, und wie in solchen Fällen der Aberglaube der Menge priesterliches Dogma werden kann, lehrt die Erfahrung.

Der Bennu.

Der Bennu ist nach Brugsch der europäische kleine Reiher, ardea garzetta. Sorfältig gezeichnete Hieroglyphen und bildliche Darstellungen zeigen unverkennbar die Gestalt dieses Vogels, insbesondere die Form seiner langen zurückgebogenen Drahtfedern am Kopfe, die gerade so nur bei ihm vorkommen.

Ständen uns genaue Beobachtungen über seine Erscheinung in Aegypten, über seine Eigenschaften und Gewohnheiten zu Gebote, so würden wir daraus wol entnehmen können, was ihm seine Rolle als heiligem Vogel zugetheilt habe.

Denn ursprünglich wird er ebenfalls nur das dem Usiri zugeeignete Thier gewesen sein. Merkwürdigerweise aber findet sich von diesem einfachen Verhältnisse keine Spur mehr, und schon sehr frühe muß er zu einem bloßen Sinnbilde in Vorstellung, Sprache und Schrift geworden sein, so daß darüber der lebendige Vogel gleichsam in Vergessenheit gerieth.

So findet sich seine früheste Erwähnung schon in den ältesten Texten des Todtenbuches. Die Stelle wurde bereits Seite 236 f. behandelt und, wenn man das dort Gesagte nochmals prüft, wird man zugestehen, daß schon in der alten Zeit, als der Grundtext des 17. Kapitels entstand, durch den Bennu ein tieferes Geheimniß und zwar, wie der älteste Erklärer sagt, des Usiri angedeutet wird. Der Grundtext bezeichnet aber den Gott nicht einfach als Usiri, sondern als Bennu, weil er ihn eben nach seiner tieferen geheimnißvollen Bedeutung aufgefaßt wissen wollte.

Um diese soweit es möglich ist zu ermitteln, könnten wir nun die zerstreuten Aussagen des Todtenbuches über den Bennu mit den nöthigen Erläuterungen vorausschicken und bei jeder einzelnen untersuchen, was sie zu dieser Ermittelung beitrage. Es scheint in diesem Falle jedoch zweckmäßiger, zunächst im Zusammenhange vorzutragen, was sich uns bei der angestellten Untersuchung ergeben hat und darnach erst jene Aussagen als Belegstellen zu betrachten.

Im gemeinen Bewußtsein der Aegypter war Usiri der mumiengestaltige Allherr der Unterwelt, der „Stillherz“ in der Welt des Schweigens, „das gute Wesen“ als Leichnam; weil aber Leichnam des großen Gottes, darum nicht durchaus leblos, kein sinn- und empfindungsloser Todter, sondern auch

noch als Mumie Herrscher der Unterwelt, Gerichtsherr über die Verstorbenen, gerecht, gütig, aller Verehrung werth. Nun haben wir aber schon früher gesehen, daß Usiri im Leben und im Tode durchaus in Gleichheit des Menschen gedacht wurde, wie denn umgekehrt auch der Mensch als Gestorbener ein Usiri hieß, weil jetzt ja der Gott nur noch der Gestorbene war. Allein wenn der Mensch starb, so wurde er doch nicht ganz zum Leichnam, zur Mumie, seine Seele schied sich von dem Leibe, und ging sie gerechtfertiget aus dem Todtengericht hervor, so konnte sie göttliche Natur erhalten und in die Gesellschaft der Götter gelangen. Mochte sich nun die große Menge bei dem mumiengestaltigen Todtengott beruhigen, so mußten die Nachsinnenden doch fragen, ob der menschengleiche Gott Usiri nicht ebenfalls eine Seele gehabt, ob diese nicht von seiner Mumie sich geschieden und nun als Gott bei den anderen oberweltlichen und himmlischen Göttern sei. Und so hörten wir auch schon aus dem 17. Kapitel, die „Seele des Usiri" sei der Seele des Râ begegnet. Wie aber die Seele des Menschen nicht an sich schon lebendig in das Jenseits eintrat, sondern dort durch Hülfe der Götter erst neu belebt werden mußte, so war es auch nur zu denken, daß die Seele des Usiri erst wieder mit neuem Leben bekleidet sein mußte, um nun für sich zu sein, und dieses vermochte sie ihrer göttlichen Natur zufolge sich selbst zu geben, denn Usiri ist „Herr des Lebens". Damit wurde sie der Bennu, das Urbild der Wiederbelebung der Seelen, und schwang sich auf in den Kreis der großen Götter. Denn nun kehrte sich das Verhältniß um. Was zuerst unbewußt vom Menschen auf den Gott übertragen war, wurde nun, weil am Gotte, dem Bewußtsein urbildlich für den Menschen. Indessen war, wie früher nachgewiesen wurde, in gewisser Weise Hor bereits der wiedergekehrte Usiri; zu ihm mußte daher der Bennu in einem bestimmten Verhältnisse stehen, und dieses wurde darin ausgesprochen, daß Bennu, wie es aus der 19. und 20. Dynastie bezeugt ist, der

Gott des Morgensternes war, des Vorläufers und Verkündigers des nachfolgenden Lichtgottes Hor.

Wie es ferner zur Vollendung der abgeschiedenen Menschenseele gehörte, daß sie zu ihrer Mumie auch zurückkehren, sich mit ihr vereinigen und deshalb das Jenseits verlassen und wieder zu ihm eingehen konnte, ebenso beim Bennu, der daher stetig im Zusammenhange mit Usiri blieb, zeitweise jedoch von ihm getrennt in dem himmlischen Anu war. Wie auch dies nur eine Uebertragung von menschlichen Verstorbenen auf den menschlich gedachten Gott war, zeigt das 89. Kapitel des Todtenbuches. Unter der Ueberschrift: „Von Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leibe" wird dort (2—5) unter dem Namen des göttlichen Bringers oder Herbeiführers der Gott T'hut, der im Monde die Himmelshalle durchkreiset, also angerufen: „Ah, Bringer! Ah, Durchkreiser seiner Halle! Großer Gott, gieb du, daß da komme zu mir meine Seele von jeglichem Orte, an welchem sie sei! Wenn sie schwelget bringe mir diese Seele! Findest du das Hor-Auge" — nehmlich die Seele als verklärt leuchtende —, „so stelle dich hin gleich diesem Usiri, welcher Usiri liegt bestattet zu Anu, in welches Erde Tausende gesammelt sind. Weggeführt werde meine Seele, und sind die seligen Verklärten mit ihr, von jeglichem Orte an welchem sie sei". Zur Erläuterung nur, daß „dieser Usiri" eben der redende Todte ist, an welchen T'hut dessen Seele erinnern soll. Denn, wie man sieht, ist es der Todte, der Bestattete, die Mumie selbst, die da spricht von ihrem Ich und von ihrer Seele, die von ihr ferne ist. Und ein Beibildchen des Textes stellt dann auch die Seele dar, wie sie in Gestalt eines Sperbers mit menschlichem Kopfe zu der hingestreckten Mumie gekommen ist und sich über sie herabneigt, um sich mit ihr zu vereinigen. Nicht anders stellte man sich vor, daß der himmliche Bennu sich wieder verbinde mit seinem unterweltlichen Usiri, und darnach auch wieder sich emporschwinge in den Kreis der oberen Götter, das neue Leben des Usiri.

Wir lassen nun die Stellen des Todtenbuches folgen, in denen seiner gedacht ist.

In dem Kapitel 13 lesen wir unter der Ueberschrift: „Vom Eingehn und Ausgehn zur Unterwelt", daß der Verstorbene spricht: „Eingehe ich als Sperber und gehe aus als Bennu, der Gott des Morgens" (der Morgenstern). „Ich mache den Weg und ich gehe ein in Frieden zur Unterwelt, zu begütigen das Haarsträuben des Usiri. Rütteln mich auf die Hunde des Hor, so mache ich den Weg und ich preise Usiri, den Herrn des Lebens". Der Gegensatz des Eingehens und Ausgehens beherrscht das ganze kleine Kapitel. Worauf sich das Haarsträuben des Usiri bezieht, das er mit seiner Ankunft wieder „gut macht", ist nicht klar. Die Verbindung zwischen Hor und dem Bennu zeigt sich hier, indem er in der Sperbergestalt des Hor eingeht, als Bennu wieder ausgeht. Die Hunde des Hor sind vielleicht die ihm spürend voranlaufenden Lichtstrahlen, welche den Gott des Morgensternes antreiben, seine Stelle am Himmel einzunehmen.

In dem Kapitel „vom Annehmen der Gestalt des Goldhor" sagt der Verstorbene (77, 4. 5): „Ich steige empor, ich verbinde mit dem schönen Goldhor das Haupt des Bennu — eingehet Râ mit jedem Tage um zu hören seine Worte". Also abermals die Vereinigung des Bennu mit Hor. Was mag der Bennu zu sagen vermögen, daß sogar Râ kommt, um darauf zu horchen!

Ein andermal spricht (64, 27—32) der Verstorbene, nachdem ein heftiger und blutiger Kampf in der unteren Tiefe stattgefunden: „Ich komme als Bote des Herrn der Herren, um zu berathen, was betroffen den Usiri. Nicht sollen verzehren das Auge seine Thränen. Ich bin Abgesandter vom Hause seiner Ruhestätte und gekommen bin ich von Sechem nach Anu, um kundzuthun dem Bennu die Vorfälle der Tiefe. Ah, du Bewohner des Hauses der Geheimnisse und der du bist in seinem zweiten, und schaffst und bildest Ge-

stalten gleichwie Chepra, gieb, daß hinausgehe der N. N. und schaue die Lichtscheibe des Râ!“ Der „Herr der Herren“, sonst auch der Allherr genannt, ist Usiri. Der mörderische Streit der Götter mit ihren Widersachern in der Unterwelt hat ihn bis zu augenzerfressenden Thränen bekümmert und er sendet den Verstorbenen nach dem Bennu in Anu, um ihn davon zu unterrichten. Nach der Weise dieser spruch- und sprungartigen Reden muß man ergänzen, daß der Bote seinen Auftrag ausgerichtet habe und in der folgenden Anrede sein eignes Begehren an den Bennu richte. Das „Haus der Geheimnisse“ ist die Unterwelt; das zweite oder andere ist das jenseitige Anu; in jenem ist der Bennu als Usiri, in diesem der Usiri als Bennu. Da der Bennu die gleiche Macht Gestalten zu schaffen hat wie Chepra, so kann er auch den Anrufenden fähig machen, von der Unterwelt hinauszugehen an die lichte Tageswelt. Er ist nicht nur das neue Leben des Usiri, er kann es auch jedem Usirigewordenen geben.

In demselben Kapitel wird weiterhin (64, 39. 40) gesagt: „Die Schwangergewordene legt ab ihre Bürde und entfernt sich. Alsbald fällt die Befestigung des Thores vor der Ummauerung. Die Umkehr ist berechnet: überfallen werden, im Rücken, vom Bennu die Hingestreckten und Wehklagenden; Hor giebt ihm sein Auge und es leuchtet sein Angesicht, um zu erleuchten die Erde“. Die ganze Stelle macht den Eindruck allgemeiner Aussagen, da sich selbst darin der Verstorbene nicht erwähnt, was doch unmittelbar vorher und nachher geschieht. Außerdem scheint ein beabsichtigtes Dunkel darauf zu liegen, das wir aufzuhellen versuchen müssen. Die „Schwangergewordene“ hat das Deutezeichen einer Göttin. Nun nennt sich aber jeder Gestorbene im Jenseits „von Usit empfangen“ (17, 103); auch gehört sie neben Usiri und Hor zu den Oberhäuptern von Rostau (18, 33), dem Eingange zur Unterwelt, und daß sie dort gebiert, von dort sich wegwendet, zeigt die Nähe des Thores in der Mauer, welche die Unter-

welt verschließt. Indem sie aber forteilt, fällt vor dem wiedergeborenen Verstorbenen der Verschluß des Thores herab und er kann zur Unterwelt eingehen. Und das war wolerwogene Absicht. Denn auf die leidenschaftlich Trauernden und Klagenden senkt sich nun im Rücken, das ist ohne daß sie ihn haben kommen sehen, der Bennu, nehmlich die Gewißheit des neuen Lebens des Usiri und somit auch des beklagten Usirigewordenen. Giebt endlich Hor dem Bennu sein Auge, so daß sein Angesicht leuchtet, um die Erde zu erleuchten, so zeigt das nicht nur abermals die Verbindung des Hor und des Bennu als des wiedererstandenen Usiri, sondern es sagt zugleich, daß diese Verbindung der Erde den Menschen auf Erden Licht bringe über das jenseitige Dunkel.

Das 83. Kapitel handelt vom „Annehmen der Gestalt des Bennu". Es gilt dies von dem Verstorbenen, welcher spricht: „Ich fliege in den Neungötterkreis. Geworden bin ich wie Chepra, gewachsen bin ich wie ein Gewächs, geheimnißvoll bin ich wie ein Geheimniß. Ich bin die Frucht jegliches Gottes. Ich war gestern der Vierte der sechszahligen Uräen, und ich ward in der Unterwelt Hor, der da ließ leuchten das Geheimniß (?) seiner Gestalt. Dieser Gott war gegen Set, und T'hut war zwischen ihnen beiden in jener Entscheidung im Vordersaale des Allerheiligsten mit den göttlichen Seelen von Anu, die sich gehalten zu ihnen. Gekommen bin ich heute und aufsteige ich wie die Götter schreiten. Ich bin der Chonsu aller Widerwärtigkeiten". Nach den Ueberschriften aller Papyrus verwandelt sich der Verstorbene in den Bennu, dessen Bild in mehren auch nicht fehlt. Was er daher von sich aussagt, gilt von Anfang bis zum Ende vom Bennu, und alles, was dazwischen liegt, berichtet von diesem. Sagt er: „Geworden bin ich wie Chepra", so ist das, wie die beiden folgenden Sätze zeigen, ein Wortspiel, da in „Chepra" der Begriff des Werdens enthalten ist. Wie Chepra das neue Werden des Râ, so ist der Bennu das neue Werden des Usiri.

Als solches hat er wie eine Pflanze sich selbst weiter entwickelt; aber sein Wesen ist ein Geheimniß, in welches er sich zurückgezogen wie die Schildkröte, die als Deutezeichen hinzugefügt ist, in ihre Schale. Alle Götter aber haben mitgewirkt, um dies geheimnißvolle neue Leben des Usiri zur Reife zu bringen. Der Satz von den Uräen dürfte wol absichtlich räthselhaft sein. Bedenkt man, daß der Uräus das Abzeichen der königlichen Herrschaft war, und daß in der mythischen Zeit die sechs Götter nacheinander regiert haben sollten: Râ (ursprünglich Nu), Schu, Seb, Usiri, Set und Hor, so werden die sechs Uräen diese sechs Götter bedeuten, und der vierte von ihnen wäre gerade Usiri. Der Bennu sagt demnach, gestern, oder in der Vergangenheit, sei er Usiri gewesen. Aus diesem, als er in die Unterwelt gekommen, sei er zunächst der Lichtgott Hor geworden. Durch „Geheimniß" wurde, jedoch unter Vorbehalt, das Wort mâmâ wiedergegeben, dem vielleicht das koptische mamati = mysterium entstammt. Immerhin wird gesagt sein, daß anfänglich der Bennu dem Hor seine Lichtgestalt gegeben. Beide, ihrem Wesen nach Eins, sind das neue Leben des Usiri. In dieser Eigenschaft kämpfte dann Hor mit Set den Kampf, den T'hut unter Beistand aller Götter von Anu zur Endentscheidung brachte. Nun aber kommt der Bennu als solcher selbständig hinauf zu den Göttern, nicht mehr in der Gestalt, wol aber dem Wesen nach Eins mit Hor. Sagt er zum Schluß: „Ich bin der Chonsu aller Widerwärtigkeiten" — wozu man das bei Chonsu Gesagte vergleichen wolle —, so heißt das nicht, der Verstorbene oder der Bennu nehme nun die Gestalt dieses Gottes an, sondern gleichwie dieser alle zustoßenden Fährlichkeiten vertreibe, ebenso er, der Bennu.

Wenn (100, 3) der Verstorbene sagt: „Ich fahre als Bennu nach Osten, als Usiri nach Tattu", so bezeichnet er damit sein dem Usiri gleiches Doppelsein. Das mythische Tattu (Mendes) der jenseitigen Welt bedeutet immer den

Westen, der in die Unterwelt führt; im Osten beginnt der Aufgang in die himmlische Tageswelt, das neue Leben.

Bei seinem Eintritt vor die Todtenrichter (125 Einl.) versichert der Verstorbene vorläufig, eine Reihe sündlicher Handlungen nicht begangen zu haben, ruft viermal er sei rein, und fügt hinzu (Z. 20): „Meine Reinheit ist die Reinheit jenes großen Bennu, der da ist in Chenensu“ (Herakleopolis). Hier war das Heiligthum des Harschefi, des „starken Hor“, sowie ein Grabheiligthum des Usiri. Beiden gehört der Bennu an, dem nun die höchste sittliche Reinheit zugeschrieben wird.

Alle diese Aussagen dürften die vorausgeschickte Auffassung des Bennu genügend bestätigen. Ob die Sage von ihm einen Theil der Geheimlehre ausgemacht habe und bei deren Festen etwa zur Darstellung gebracht sei, kann man nicht wissen. Wie sie später ausgedeutet und ausgebeutet worden, und wie daraus die außerägyptische Phönixsage entstanden ist, das gehört nicht mehr hierher, ist aber in einem schönen Aufsatze von Wiedemann (Aegypt. Zeitschr. 1878, S. 89–106) entwickelt worden.

Göttlichkeit der Könige.

Bedenkt man die vielen siegreichen Feldzüge einzelner ägyptischer Könige, die ungeheuren Werke der Pyramiden, der prachtvollen riesenhaften Tempel, des sogenannten Mörisseees und anderer großer Denkmäler, deren Entstehung nur auf die Könige zurückgeht, so erstaunt man über die zahllosen Menschenkräfte, welche zu solchen Unternehmungen erforderlich waren und dem Könige jedesmal zu Gebote standen. Mochten bei den Bauten auch Kriegsgefangene mitverwendet werden, die Hauptlast fiel doch auf die Unterthanen, die Heeresfolge überdies fast ausschließlich, dennoch findet sich keine Andeutung,

daß die ägyptische Bevölkerung ihrem Könige jemals den Gehorsam verweigert hätte. Alle geschichtlichen Zeugnisse machen den Eindruck, daß in solchen Fällen das Volk dem ausgesprochenen Willen des Königs stets willfährig gefolgt sei, als könne und dürfe es nicht anders sein.

Man hat diese Erscheinung gleichstellen wollen der Gewaltherrschaft in den älteren und neueren morgenländischen Reichen, ja den jetzigen Zuständen in Aegypten selbst ähnlich gefunden, hat dabei aber vergessen, daß in all' diesen Ländern der unweigerliche Gehorsam der Unterthanen erzwungen wird durch eine ständige bewaffnete Macht, die von dem Gewalthaber allein abhängig ist. Von einer solchen Einrichtung wissen wir im alten Aegypten nichts. Erst seit der 19. Dynastie hören wir auch von fremden Söldnertruppen, die aber nur im Kriege gegen das Ausland gebraucht wurden.

Der Hauptbeweggrund für jenen willfährigen Gehorsam des Volkes war ein Abhängigkeitsgefühl religiöser Art. Nicht als sei derselbe ein Gebot der himmlischen Götter gewesen. Von einem solchen ist nichts bekannt, auch wäre es unnöthig und überflüssig gewesen. Denn — was mit solcher Bestimmtheit anderswo nicht vorkommt — die Könige selbst galten als göttlich, und nicht allein beim Volke, sie hielten sich selbst dafür. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Behauptung dieser Eigenschaft zuerst von den Königen ausgegangen, daß ihre Anerkennung dem Volke aufgedrungen sei. Sicherlich war es uralte Ueberlieferung, daß anfänglich die großen Götter nacheinander, dann die Nachfolger des Hor über Aegypten geherrscht hätten, und daraus mußte wol die Vorstellung entstehen, daß Macht und Herrschaft nur göttlichen Wesen zukomme, solche Göttlichkeit mithin auch den menschlichen Königen.

Bei einem mythologischen Volke mußte diese Vorstellung auch sofort ihren entsprechenden Ausdruck finden. Dies geschah auf zwiefache Weise: während des Lebens des Königs

durch Beilegung solcher Namen und Eigenschaften, auch Erweisung gewisser Ehren, wie sie Göttern zukamen; nach seinem Tode durch Errichtung von einem Tempel und Bestellung von Priestern für ihn, welche ihm Opfer und Verehrung darbrachten.

Von dem Ersteren findet sich das älteste inschriftliche Beispiel bei dem Könige Snefru, dem Letzten der dritten Dynastie. Er nannte sich selbst „der Hor, der Goldhor", und dies läßt vermuthen, daß auch seine Vorgänger, und wol schon seit Mena, sich ebenso bezeichnet haben, auch vom Volke so bezeichnet worden seien, um dadurch an die Hor-Nachfolger anzuknüpfen. Der Goldhor bedeutet wahrscheinlich den siegreichen Hor. Daß der nächste König Chufu „Hor und Set" genannt wurde, haben wir an einer früheren Stelle gesehen. Sein Nachfolger Chafrâ nennt sich „Hor, Lenker der Herzen, der gütige Hor, der große Gott, Sohn des Râ". Daneben heißt auch er „der Hor und Set". Erwähnt wurde ebenfalls schon die Inschrift des Sargdeckels des Königs Menkaurâ, welche diesen als „Kind des Himmels, Sohn der Nut, Sprosse des Seb" bezeichnet. Dies waren Könige der vierten Dynastie.

In der sechsten heißt Pepi I. „der Hor, der beide Lande liebt, der dreifache Goldhor, der Erbe des Seb, der ihn liebt, der Liebhaber aller Götter, der da giebt Leben, Bestehen, Gesundheit und alle Herzensfreude gleichwie Râ". Sodann Merenrâ: „Der lebendige Hor, der doppelte Goldhor, der Erbe des Seb, Sohn der Nut von ihrem Leibe, der große Gott und Herr des Horizontes, der verklärte Hor und Herr des Himmels, der da lebt, gleichwie Râ".

König Usertesen I. von der zwölften Dynastie nennt sich auf seinem noch stehenden Obelisk von Anu-Heliopolis: „Des Hor lebendiges Bild, lebendiges Bild und Sohn des Râ, der Seelen von Anu Liebhaber, der da lebt ewiglich, das lebendige Bild des Goldhor, der gütige Gott, der da giebt Leben ewiglich".

So schon im alten Reiche, und dies steigert sich noch im neuen. T'hutmes III. nennt sich nicht bloß „Der Hor, der Goldhor, dem sein Vater Râ befohlen, die ganze Welt zu besiegen", sondern auch den „Herrn der Doppelkrone, des Königthum so weit ist wie des Râ, den Liebling des Tum, des Herrn von Anu, gezeugt aus dessen Lenden, geschaffen von T'hut, welche beide ihn gebildet in dem großen Hause nach der Vollkommenheit ihrer Glieder; den großen Gott, der da giebt Leben, Bestehen und Herzensfreude gleichwie Râ ewiglich". — Nach einer von Brugsch übersetzten Inschrift sagen die vor diesen König berufenen Großen des Reiches, nachdem sie sich anbetend vor ihm niedergeworfen: „Wir sind gekommen zu dir, Herr des Himmels, Herr der Erde, Sonne (Râ), Leben der gesamten Welt, Herr der Zeit, Messer des Sonnenlaufs, Tum für die Menschen, Herr der Wolfahrt, Schöpfer der Ernte, Bildner und Former der Sterblichen, Spender des Odems an alle Menschen, Beleber der Götterschaar insgesamt, Säule des Himmels, Schwelle der Erde, Abwäger des Gleichgewichts beider Welten, Herr reicher Gaben, Mehrer des Kornes, zu dessen Füßen die Rannut weilt, Bildner der Großen, Schöpfer der Geringen" u. s. w. — Eine Inschrift in dem Felsentempel zu Abusimbel läßt den Gott Ptah-Tatunen zu dem Könige Ramessu II. sagen: „Ich bin dein Vater, ich habe dich gezeugt als einen Gott; alle deine Glieder sind göttlich. Ich nahm an die Gestalt des Widders von Mendes und ich kam zu deiner edlen Mutter . . . Ich habe dich hervorgehn lassen gleich dem aufsteigenden Râ, ich habe dich erhoben unter die Götter, König Ramessu. Chnum und Ptah haben gepflegt deine Kindheit; sie hüpfen vor Freuden, wenn sie dich sehen handeln gleich mir, edel, groß, erhaben. Die großen Fürstinnen des Ptah-Hauses und die Hat'horen des Tum-Hauses sind in Festlust, ihre Herzen sind fröhlich . . ., da sie sehen deine schöne liebliche Gestalt gleich meiner Majestät. Götter und Göttinnen lobpreisen dich, wenn sie mich

preisen und sagen: Du bist unser Vater, der uns lassen geboren werden; ein Gott gleich dir ist König Ramessu II." u. s. w. — Diese ganze Inschrift hat sich später König Ramessu III. angeeignet. — Die nachfolgenden Zeiten haben diese Reden noch zu überbieten gesucht. Doch diese Beispiele aus den besten Zeiten werden genügen.

Wie sehr es den Königen Ernst war mit ihrer Göttlichkeit, zeigen Darstellungen der göttlichen Dreieinheiten, in denen sie selbst auftreten. So findet sich Ramessu II. zwischen Râ und Tum, Ramessu III. zwischen Usiri und Ptah. Ja in einem Bildwerke dieser Art betet der opfernde Ramessu II. sich selbst, den unter den Göttern befindlichen an. Man könnte dies für den Gipfel der Selbstvergötterung halten, und doch dürfte es eher das Gegentheil sein, indem nur der Anbetende der wirkliche irdische König, der Angebetete aber dessen höheres Selbst, dessen göttliches Urbild (kă), welches überirdischer Natur und in der Hand der Götter ist. Wiefern dieser Unterschied sonst und von Andern gemacht worden, wissen wir nicht. Es fehlt übrigens nicht an Beweisen, daß auch beim Verkehr der Aegypter unter einander dem Könige die Göttlichkeit allgemein zuerkannt wurde. —

Es war eine ehrwürdige und großartige Sitte, daß es zu den ersten Handlungen eines Königs gehörte, sich seine Grabstätte zu erbauen, in der alten Zeit eine Pyramide, darnach ein kunstreich in die Felsgebirge gehöhltes Grab mit mehren Gemächern und einem Schachte, der zu der unterirdischen eigentlichen Ruhestätte der Mumie führte. Ob die Könige auch bei Lebzeiten Stiftungen machten, aus denen ihnen nach dem Tode Tempel gebaut, Priester bestellt und Opfer gebracht wurden, wissen wir nicht. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, weil nach ägyptischem Glauben die Verstorbenen Nahrung bedurften, und als solche die Opfer der Lebenden ihnen zu gute kamen. Doch mögen auch wol die Nachkommen für solche Stiftungen gesorgt haben.

Es sind allermeist die Grabschriften der Priester, die zu diesem besonderen Dienst für einen verstorbenen König bestellt waren, aus denen wir dessen fortdauernde Verehrung erfahren. So wissen wir, daß der priesterliche Dienst schon für den ersten König Mena bis in die Zeiten der Ptolemäer fortgedauert. Ein Gleiches gilt von seinem Nachfolger Teta, von Senta aus der zweiten, von Nebkarâ aus der dritten Dynastie, deren Letzter, Snefru, fortdauernd seinen Tempel und Priester hatte. Ebenso Chufu, Râtatef, Chafrâ der vierten Dynastie. Aehnliches läßt sich bei den hervorragenden Königen bis in das neue Reich, ja bis in die letzten Zeiten verfolgen. Außerdem ist in Beziehung auf die Verehrung der ehemaligen Könige die von Dümichen entdeckte Tafel von Abydos zu erwähnen. Auf ihr stehen die Namen von 75 Königen von Mena an bis auf Seti, sofern man dieselben zur Zeit des Seti für rechtmäßig anerkannte, und vor denselben steht der jugendliche Ramessu II., der ihnen Huldigung darbringt, hinter ihm sein Vater Seti, der ihnen Weihrauch räuchert, — beides bestimmte Kultushandlungen.

Hielt man die lebenden Könige schon für göttlich, so verstand es sich von selbst, daß ihnen der Uebergang in das Jenseits diese Eigenschaft nicht rauben konnte. Obgleich aber von Chafrâ an bis in die späteste Zeit mancher König sich selbst als „Gott, großer Gott, gütiger Gott" bezeichnete, so auch geheißen wurde, ihm auch die erhabensten Eigenschaften eines Gottes zugeschrieben wurden, so findet sich doch kein Beispiel, daß irgend einer von ihnen unter die wirklichen mythologischen Götter gerechnet worden sei. Keine Pyramideninschrift, kein Todtenbuch weiß davon, daß dem Verstorbenen in dem Aufenthalt der Seligen, überhaupt in der unterweltlichen Tiefe oder himmlischen Höhe ein König als Gott begegnet sei; sie sind für ihn nicht vorhanden. Man kann daher wol sagen, daß ihr Dienst für die Aegypter nicht einmal die Bedeutung des Heiligendienstes in der älteren christlichen Kirche hatte.

Aber auch die Vergötterung der lebenden Könige dürfte allmählich zur bloßen herkömmlichen Redeweise geworden, und namentlich seit der Eroberung durch fremde Herrscher zur Heuchelei ausgeartet sein. Die Priester insbesondere mochten ihren Vortheil dabei finden, den jedesmaligen Herrschern auf solche Weise zu schmeicheln.

Von der Sittlichkeit im Diesseits und dem Leben im Jenseits.

Der Mensch, wie sein religiöser Glaube auch beschaffen sei, fühlt sich im Leben mit mehr oder minder Bewußtsein seinem Gott oder seinen Göttern im Gewissen verantwortlich. Aber erst eine Glaubens- und Volksgemeinschaft, die im Alterthum Eins waren, entwickelt daraus ihre Vorstellungen von dem, was im Verhalten und Handeln des Einzelnen sein oder nicht sein solle, was für sittlich oder für unsittlich zu halten sei. Auch bei ihr schließt sich dieses daher auf das engste an ihren Gott- oder Götterglauben an, ja es ist selbst ein Theil von ihm. Begabte Geister müssen und mögen ihr das zum Bewußtsein bringen; Richtschnur und Regel für den Einzelnen wird es nur insofern, als es mit dieser Geltung die Gesamtheit durchdrungen hat. Dann aber schwebt es über dem Einzelnen als zugleich göttliche und menschliche Anforderung an ihn. Wie und ob er derselben Genüge leiste, dafür bleibt er allein verantwortlich; nach außen zum Theil der geordneten Volksgemeinschaft, im Gewissen den göttlichen Mächten. Jener kann er sich durch Klugheit, im äußersten Falle durch den Tod entziehen, diesen weder durch das eine noch durch das andere.

Denn wie kein Mensch als Gottesleugner, so wird auch keiner als Leugner seiner Fortdauer nach dem Tode geboren.

Jeder, werde er so alt, als er kann, macht im Leben die Erfahrung, daß sein Ich, rein als solches, mitten im steten Flusse, Vergehn und Wandel aller Dinge um ihn her, ebenso stetig dasselbe verbleibt. Er erfährt dadurch, daß sein Ich der vergänglichen Welt der Erscheinungen als ein unvergängliches entgegensteht, mag er dies erkennen oder nur ahnen, nur empfinden. Und er fühlt, daß diese Unvergänglichkeit das Wesen des Ich ist, daß daher, wie durch Schlaf oder Ohnmacht, so auch durch den leiblichen Tod wol das Bewußtsein zeitlich verdunkelt, nie aber vernichtet werden kann. Auch sofern dies nur unbewußt geschlossen, nur geahnt, nur gefühlt wird, erwartet jeder unverbildete Mensch die Fortdauer seines Ich's als dessen Leben nach dem Tode. Selbstverständlich werden sich in einer Glaubens- und Lebensgenossenschaft auch auf diesem gemeinsamen Grunde gewisse herrschende Vorstellungen, möglicherweise sehr irrige, ausbilden, welche dann die unbestimmte Erwartung des Einzelnen mit ihren Gestalten und Bildern füllen.

Und hier knüpft das Gewissen und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit des Einzelnen an. Er weiß, daß ihn der Tod von der menschlichen Gemeinschaft scheidet, daß er allein hinüber muß, dorthin, wo nur noch die göttlichen Mächte vor ihm und um ihn sind, die nun allein die unwandelbaren sittlichen Forderungen vertreten, welche er in seinem ganzen vergangenen Leben und Handeln erfüllen sollte. Er glaubt wol, sie zu erfüllen, denn noch ist er im Leben; er kennt Solche, von denen er dasselbe glauben muß, aber auch Andere, von denen er des Gegentheils gewiß ist. Und weil die Erfüllung das der Gottheit Wolgefällige ist, so erwartet er von ihr für jene den Erweis dieses Wolgefallens durch Beglückung als Lohn, für diese die Bethätigung ihres Unwillens durch Leiden als Strafe. Denn so weit die Volksgemeinschaft sein Rechtsgefühl, seine Rechtsbegriffe ausgebildet hat, trägt er sie mit innerer Nothwendigkeit in seine Gottesvorstellung hinein.

Nun aber erlebt er an Anderen, auch wol an sich, daß nicht selten die besten, edelsten Menschen lebenslang von Leiden aller Art verfolgt werden, während Solche, die alle Sittlichkeit verleugnen und mit Füßen treten, glücklich und in Freuden leben bis an ihr Ende. Schlösse damit alles ab, so müßte der Mensch seinen Glauben an die Gerechtigkeit, an die Wahrheit der göttlichen Mächte, damit an diese selbst aufgeben, und das kann er nicht. Er muß deshalb eine ausgleichende Bethätigung der göttlichen Gerechtigkeit in ein jenseitiges Fortleben des Abgeschiedenen verlegen.

Bei diesem innern Zusammenhange der drei großen Gebiete würde eine Darstellung des ägyptischen Götterglaubens unvollständig sein, wenn sie nicht die mit ihm verbundenen Vorstellungen über die Sittlichkeit und über das jenseitige Loos der Menschenseelen wenigstens einigermaßen berücksichtigte.

Eine erschöpfendere Darstellung beider sowol nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, als nach ihrem Bestande auf dem Gipfel derselben, würde die größten Schwierigkeiten haben. In Beziehung auf die Sittengeschichte, sofern dieselbe die Entwickelung der sittlichen Zustände des Volkes befaßt, fließen die Quellen zu sparsam; ebenso für eine Geschichte der Sittenlehre oder dessen, was als sittlich galt. Zwar besitzen wir die merkwürdige Schrift von Ptahhotep, deren schon gedacht wurde, und die etwa um 3000 v. Chr. entstanden ist. Auch haben wir gesehen, wie dieselbe das Sittliche zum Oefteren an den Gottesglauben anknüpft. Namentlich schärft sie Gehorsam, Zucht, Bescheidenheit, Demuth ein; der fast größere Theil derselben enthält jedoch Regeln des Anstandes und der Lebensklugheit. Aehnliche Zeugnisse begegnen uns erst wieder nach anderthalb Jahrtausenden. Was jedoch zur Zeit der Entstehung des Todtenbuches und dann ferner allgemein für sittlich oder unsittlich gehalten wurde, sind wir allerdings im Stande zu zeigen, wie weiter unten geschehen wird.

Rücksichtlich der Vorstellungen über das jenseitige Leben fließen die Quellen zwar überreichlich. Die Inschriften der Pyramiden, anderer Gräber, vieler Denksteine, die Todtenbücher und sonstige Papyrus handeln davon. Allein Zusammenhang, Ordnung, Folge sucht man vergeblich sowol unter ihnen als in ihnen. Ob und wiefern es möglich ist, daraus ein in sich fortschreitendes Ganze zu entwickeln, muß künftiger Forschung überlassen bleiben. Hier möge Folgendes genügen.

In dem Todtenbuche (26, 8) ist zu lesen: „Nicht mehr eingeschlossen ist meine Seele von meinem Leibe an den Pforten der Unterwelt". Ist dem so, und wurde das als erfreulich angesehen, so fragt sich, weshalb dann so großer Werth auf die künstliche Erhaltung des Leichnams gelegt wurde. Aber Seele und Leib sind zu innige Gesellen in diesem Leben gewesen, um nicht auch nach ihrer Trennung sich nach einander zu sehnen, worüber wir schon Einiges in dem Kapitel 89 hörten, das die Ueberschrift hat: „Vom Bewirken der Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leibe". Sollte aber die Seele zu dem Leibe jederzeit zurückkehren können, so mußte dieser auch vor der Zersetzung bewahrt bleiben und Kapitel 154 zeigt, wieviel der Seele für ihr jenseitiges Leben und Wolsein daran gelegen war, daß ihr Leib durch gehörige Einbalsamirung dagegen geschützt und wolerhalten blieb. Darum wurden auch von den Ueberlebenden der Mumie alle denkbaren Ehren erwiesen und ihre Beisetzung erfolgte unter vielen und großen Feierbräuchen.

Erst nach dieser Bestattung und unmittelbar aus dem Grabe konnte dann die Seele nach Rostau, der Eingangsgegend der Unterwelt, gelangen, von wo sie nicht ohne mancherlei Fährlichkeiten und Prüfungen zu dem Gerichtspalast des Usiri, der „Halle der zwiefachen Gerechtigkeit" gebracht wurde. Dort fand das Todtengericht statt. Von ihm berichtet jedoch nur das Todtenbuch. Nach den Inschriften

der Grabpyramiden hatten die bestatteten „göttlichen" Könige eine bevorrechtete Stellung. Ihrer nehmen sich sogleich die Götter an, welche sie in Folge der an den Wänden verzeichneten Zaubersprüche bald aus der Tiefe der unterirdischen Welt emporführen, sie mit allem versehen, was zu einem erneuerten und glückseligen Leben wird, und sie, ausgestattet mit vollkommen göttlicher Natur, zu Genossen der Götter und der wandellosen Gestirne machen. Im Todtenbuche dagegen hat der Verstorbene vor ähnlichen Vergünstigungen sich erst in dem Todtengerichte zu verantworten. Seine Reden und Aussagen vor dem Verhör, während desselben und nach ihm berichtet das 125. Kapitel.

Begreiflicherweise sind seine Bekenntnisse so abgefaßt, daß er in jeder Hinsicht als gerecht erscheint. Da es sich aber nicht bloß um grobe Vergehen, sondern auch um feinere Uebertretungen handelt, so würde wol Keiner sich getraut haben, dereinst diese Bekenntnisse abzulegen, hätte er nicht schon im Leben die Möglichkeit gehabt, begangene Sünden und Verfehlungen gleichsam ungeschehen zu machen. Diese Entsündigung geschah durch priesterliche Reinigung mittelst Waschung und Besprengung mit heiligem Wasser und wie es scheint unter Darbringung eines besonderen Sühnopfers. Nach dieser Feierlichkeit war die Sünde hinweggenommen und der Mensch war rein, konnte auch in dieser Reinheit mit gutem Gewissen die bereits gesühnten Sünden als ihm fremd vor den Todtenrichtern ableugnen.

Denn der Verstorbene rühmt sich nicht etwa seiner Tugenden — erst hinterdrein erwähnt er gewisse Werke der Barmherzigkeit, die er geübt — sondern er verneint nur, der einzelnen Missethaten und Laster schuldig zu sein. Eben dadurch aber lernen wir kennen, was im Gegensatz zu diesen als das Sittliche und den Göttern Wolgefällige galt. Um deßwillen haben wir die beiden Lehrstücke, welche die Ueberschrift nennt, in diesem Abschnitt zusammengefaßt und es für dien-

lich gehalten, eine vollständige Uebersetzung des Kapitels auf Grundlage der besten Handschriften der 18. Dynastie mitzutheilen.

Es besteht aus vier Theilen: 1) aus einer Anrede des Verstorbenen an Usiri beim Eintritt in die Gerichtshalle; 2) aus seinen Bekenntnissen vor den einzelnen Todtenrichtern; 3) aus einer bildlichen Darstellung der Wägung seines Herzens auf die Wahrheit seiner Aussagen; 4) aus einer längeren Rede und Verhandlung mit andern Mächten, wenn er als Gerechtgesprochener die Halle verläßt. Häufig sagt dann noch eine Nachschrift, wie das Kapitel vorzutragen sei und welchen Vortheil seine Kenntniß gewähre.

I. Einleitung.

„Reden beim Eintritt in die Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, und Abscheidung des (Verstorbenen) von allen Sünden (als) von ihm gethan, — beim Erblicken der Angesichter der Götter:

„Gepriesen sei der große Gott, der Herr der zwiefachen Gerechtigkeit! Ich bin gekommen zu dir, meinem Herrn; gebracht bin ich zum Anblick deiner Herrlichkeit. Ich kenne dich; ich kenne die Namen der zweiundvierzig Götter, die da sind mit dir in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, die da leben in Obwacht der Sünder und trinken von ihrem Blut an diesem Tage (Z. 5) der Abwägung des Wandels vor dem «Guten Wesen». Schirmherr des geliebten Zwillingspaares, seiner Augapfel, Herr der zwiefachen Gerechtigkeit ist dein Name. Schirme du mich! Ich komme zu dir und ich bringe dir Gerechtigkeit, ferne halt' ich dir Unlauterkeit.

„Nicht that ich Arges an den Menschen. Nicht tödtete ich oder quälte ich Jemand. Nicht that ich Schandbares am Sitze der Gerechtigkeit. Nicht kannte ich Lügen. Nicht that ich Schlechtigkeiten. Nicht ließ ich als Vorgesetzter den ganzen Tag die Dienstleute arbeiten für mich. Nicht kam mein Name

zu der Barke des Allerhöchsten. Nicht verkürzte (10) ich einen Gott" (bei den schuldigen Leistungen). „Nicht verkleinerte ich. Nicht setzte ich herab. Nicht that ich, was Götter verabscheuen. Nicht ließ ich mißhandeln einen Sklaven von seinem Vorgesetzten. Nicht ließ ich hungern. Nicht machte ich weinen. Nicht tödtete ich. Nicht gebot ich zu tödten. Nicht brachte ich Leiden über Jemand. Nicht schmälerte ich die Opfergaben am Eingange der Tempel. Nicht minderte ich die Opferkuchen der Götter. Nicht entzog ich (15) die Opferbrote der Verklärten. Nicht brach ich die Ehe. Nicht befleckte ich mich selbst. Nicht unterschlug ich. Nicht verringerte ich am Getreide. Nicht verringerte ich an dem Maaß. Nicht verrückte ich die Ackergränzen. Nicht unterschlug ich das Geringste am Gewicht der Wage. Nicht verkleinerte ich am Zünglein der Wage. Nicht entzog ich die Milch dem Munde der Säuglinge. Nicht vergriff ich mich an Vieh auf seiner Weide. Nicht fing ich weg die reinen Vögel der Götter. Nicht fischte ich Fische in ihrer Auflösung. Nicht wehrte ich das Wasser in seiner Jahrszeit. Nicht zerstörte ich einen Damm der Wasserleitungen. Nicht löschte ich ein Feuer in (20) seiner Stunde. Nicht überschritt ich Zeitfristen gegen die Bestimmung. Nicht verscheuchte ich das Weidevieh von dem Eigenthum eines Gottes. Nicht hinderte ich einen Gott an seinem Ausgang" (zum feierlichen Umhertragen seines Bildes).

„Rein bin ich, rein bin ich, rein bin ich, rein bin ich! Meine Reinheit ist die Reinheit des großen Bennu, der da ist in Chenensu; dieweil ich bin die Nase" (der Athmende) „des Herrn der Hauche, welcher belebt alle Erkennenden (Menschen) an dem Tage des Vollwerdens der Uzat in Anu, dem letzten Tage des zweiten Erntemonats vor dem Herrn dieses Landes. Ich sahe voll werden das Uzat-Auge in Anu. Nicht giebt es Schlimmes für mich in diesem Lande und in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, dieweil ich kenne die Namen jener Götter, welche in ihr sind."

Diese Reden richtet der Verstorbene an Usiri, und sie bedurften nur einiger kurzen Einschaltungen, um für den aufmerksamen Leser verständlich zu sein. Nun aber soll der Eintretende vor den zweiundvierzig Beisitzern des Gerichts seine Lebensführung im Einzelnen bekennen, während inmitten der Halle auf der Götterwage sein Herz über die Wahrheit seiner Aussagen gewogen wird. Daß es dabei ohne große Sorge und Beklommenheit nicht abgehen könne, drängt sich jedem auf, und diese Gefühle sind in einem besonderen Kapitel (30 B., 2—11) ausgesprochen, das wir daher zunächst hier einrücken.

Der Verstorbene spricht: „Mein Herz von meiner Mutter, mein Herz von meiner Mutter, Herzensgrund meines Seins! Nicht stehe wider mich bei meinem Zeugnisse! Nicht widersprich mir vor den göttlichen Häuptern! Nicht wende dich ab von mir vor dem Beobachter an der Wage! Du mein Selbst (kā) in meinem Leibe, Bildner und Hüter meiner Glieder, hinausgegangen bist du nach der guten Stätte. Es überhäufen uns drinnen mit Beschimpfung unseres Namens in diesem hohen Kreise die Feinde der Menschen bei Feststellung unserer Gutheit; (aber) Gutes zu hören erfreut das Herz der Abwäger der Worte. Nicht sei Klage über eine Lüge von mir auf Seiten eines Gottes vor dem großen Gott, dem Herrn der Unterwelt! Behalte deinen Umfang und zeige dich gerecht!" — Nehmlich du, mein Herz. —

Mit solchen Gefühlen dachten die Aegypter des Zeitpunktes, da sie das nun folgende Bekenntniß vor den Todtenrichtern ablegen sollten. Bei diesem nennt der Verstorbene jeden der göttlichen Beisitzer mit seinem mystischen Namen, dessen Bedeutung übrigens selten zu bestimmen, für unsern Zweck auch ohne Werth ist. Die Aegypter aber glaubten so fest an die zauberkräftige Macht geheimnißvoller Namen oder Worte, daß sie überzeugt waren, durch die Kenntniß und das Aussprechen derselben sogar auf göttliche Mächte bestimmenden

Einfluß üben zu können, wovon die Schlußrede dieses Kapitels eins der vielen Beispiele zeigen wird. Ja, die meisten Kapitel des Todtenbuches haben einen ähnlichen Zweck. Denn Geschriebenes galt darin dem Gesprochenen gleich; weshalb auch das soeben mitgetheilte Kapitel vom Herzen oder eine kürzere Fassung desselben, eingegraben auf die Unterfläche eines steinernen Käfers — des Sinnbilds der Wiederbelebung —, der Mumie auf die Brust gelegt werden sollte, wie es schon alte Nachschriften dieses Kapitels geboten.

In dem eigentlichen Verhör folgt jeder Nennung des Namens die Bezeichnung einer besonderen Sünde, welcher schuldig zu sein der Verstorbene verneint, in gleicher Weise wie es auch bei seinem Bekenntnisse an Usiri geschah. Das Gegentheil des Abgeleugneten galt demnach als das Sittliche. So aber erfahren wir nicht bloß, was bei den alten Aegyptern für strafwürdig, weil den Göttern mißfällig, gehalten wurde, sondern auch, daß diese Vergehen und Unsittlichkeiten gleichwol vorkamen. Nach dieser dreifachen Beziehung wolle man die einzelnen Aussagen berücksichtigen. Ohne Wiederholung dessen, was schon in der Anrede an Usiri gesagt wurde, geht es dabei freilich nicht ab.

II. Bekenntniß.

1. „Ah, Schreiter, ausgegangen von Anu!
   Nicht that ich Unrecht.

   Ah, Ausbreiter der Feuerarme, ausgegangen von Cherau" (Kampfstadt)!
   „Nicht vergewaltigte ich.

   Ah, Schnauber, ausgegangen von Chmun" (Hermopolis)!
   „Nicht kränkte ich.

   Ah, Schattenverschlinger, ausgegangen von der Geheimstätte!
   Nicht entwendete ich.

5. Ah, Gliederverdreher, ausgegangen von Rostau!
Nicht tödtete ich Menschen.
Ah, Doppellöwe, ausgegangen vom Himmel!
Nicht verringerte ich das Getreide.
Ah, Scharfaugiger, ausgegangen von Sechem!
Nicht übte ich Hinterlist.
Ah, Flammender, ausgegangen von rückwärts!
Nicht entwendete ich Eigenthum eines Gottes.
Ah, Knochenzeiger, ausgegangen von Chenensu!
Nicht redete ich Lügen.
10. Ah, Feuerzüngler, ausgegangen von Hatkaptah" (Memphis)!
„Nicht entzog ich Nahrung.
Ah, Doppelqueller, ausgegangen vom Westlande!
Nicht beschimpfte ich.
Ah, Weißzahn, ausgegangen vom Grenzlande!
Nicht überschritt ich (verbotene Grenze).
Ah, Blutverzehrer, ausgegangen vom Vernichtorte!
Nicht tödtete ich ein heiliges Thier.
Ah, Eingeweidefresser, ausgegangen vom Dreißigerhause" (höchstem Gerichtshofe)!
„Nicht that ich das Verbotene.
15. Ah, Herr der Gerechtigkeit, ausgegangen vom Orte zwiefacher Gerechtigkeit!
Nicht beschädigte ich Fruchtland.
Ah, Zurücktreiber, ausgegangen von der Stadt der Bast!
Nicht behorchte ich.
Ah, Gränzwächter, ausgegangen von Anu!
Nicht ließ sich gehen mein Mund.
Ah, Schlimmschlimmer, ausgegangen von der Königsstadt!
Nicht wies ich ab um meines Vortheils willen.
Ah, Blinder, ausgegangen von der Verwüstung!
Nicht verging ich mich mit dem Weibe eines Mannes.

20. Ah, Beschauer seines Gebrachten, ausgegangen vom Hause des Chem!
Nicht selbstbefleckte ich mich.
Ah, Höchster der Großen, ausgegangen von der Palmenstadt!
Nicht machte ich Angst.
Ah, Zerbrecher, ausgegangen von Chsui" (Xois)!
„Nicht überschritt ich (verbotene Gränze", wie Z. 12).
„Ah, Worteſcheider, ausgegangen von Urit!
Nicht erhitzte ich mich.
Ah, Kind, ausgegangen von Hakât!
Nicht taub war ich für Worte der Wahrheit.
25. Ah, Wahrsager, ausgegangen von Unes!
Nicht auffahrend war ich.
Ah, Gesalbter, ausgegangen von der Geheimstätte!
Nicht machte ich weinen.
Ah, deß Gesicht sein Hinterkopf, ausgegangen von der gestreckten Höhle!
Nicht übte ich Selbstbefleckung noch Knabenschändung.
Ah, Feuerfuß, ausgegangen vom Zwielicht!
Nicht verschluckte ich meine Gesinnung" (wörtl. mein Herz).
„Ah, Finsterer, ausgegangen von der Finsterniß!
Nicht verfluchte ich.
30. Ah, Bringer seines Friedens, ausgegangen von Fău" (Sais)!
„Nicht herausfuhr meine Faust.
Ah, Herr der Angesichter, ausgegangen von der Palmenstadt!
Nicht übereilte sich mein Herz.
Ah, Aengstlicher, ausgegangen von Uten!
Nicht verging sich meine Haut an dem Waschbecken eines Gottes.

Ah, Herr des Hörnerpaares, ausgegangen von Satiu" (Saïs)!
„Nicht häufte ich meine Worte bei meinem Reden.
Ah, Nefertum, ausgegangen von Hatkäptah" (Memphis)!
„Nicht erniedrigte ich mich, noch that ich Böses!
35. Ah, Tum, Tum, ausgegangen von Tattu!
Nicht murrte ich wider den König.
Ah, Thäter nach seinem Herzen, ausgegangen von Tebti" (Aphroditopolis)!
„Nicht hinderte ich auf dem Wasser" (zu fahren).
„Ah, Sistrumschüttler, ausgegangen vom Himmelsocean!
Nicht prahlerisch waren meine Worte.
Ah, Menschenspender, ausgegangen von seiner Wohnung!
Nicht murrte ich wider einen Gott.
Ah, Schönhals, ausgegangen vom Uâ-See!
Nicht machte ich Furcht.
40. Ah, Nehebkă, ausgegangen von der Stadt!
Nicht schaffte ich mir Begünstigung.
Ah, Großkopf, ausgegangen vom Höhlenschlunde!
Nicht Großes begehrte ich außer dem Meinigen.
Ah, Bringer seines Arms, ausgegangen von Aukert!
Nicht vernachlässigte ich den Gott meiner Stadt."

III. Die bildliche Darstellung.

Während der Verstorbene die vorstehenden Aussagen an die einzelnen göttlichen Beisitzer des Gerichtes richtet, werden sie auf ihre Wahrheit mittels der heiligen Wage geprüft, — die oftgenannte „Abwägung der Worte". Diese vor Augen zu bringen ist der Zweck der eingeschalteten Zeichnungen oder größeren Bilder. „Die Untersuchung der verschiedenen Dar-

stellungen", sagt Naville, „zeigt uns, daß je älter die Papyri sind, desto einfacher die Abbildung ist." Die Zeichner fügten allmählich eine Gestalt nach der andern hinzu, deren Anwesenheit entweder von dem Texte angedeutet oder von der Ueberlieferung angenommen war. Eine reichere Ausführung kommt erst seit der Anfangszeit Ramessu II. vor.

Indem wir zusammenfassen, was frühere und spätere Abbildungen zeigen, und ergänzend hinzufügen, was sich mehr aus den Texten ergiebt, versuchen wir nun zu vergegenwärtigen, wie die Aegypter sich den Schauplatz und den Hergang bei dem Todtengerichte vorstellten.

Die große unterirdische Gerichtshalle, hoch, viereckig, langgestreckt, ist von dem darüber schwebenden Uzat-Auge erleuchtet. Gegenüber der an der Schmalseite befindlichen Eingangsthür erblickt man im Hintergrunde den prächtigen Götterschrein und in ihm die mächtige dunkle Gestalt des Usiri auf dem Thronsitze, die Atefkrone auf dem Haupte, den Körper eng umschlossen vom Mumiengewande, in den Händen Götterscepter, Krummstab und Geißel. Bisweilen umfließt Wasser den Thron, auch zeigen sich hinter ihm wol Usit und Nebt'hat. Vor ihm auf einer riesenhaften Lotosblume stehen die vier Begräbnißgenien. An der Längsseite der Halle hoch oben auf einer friesartigen Ausladung befinden sich die zweiundvierzig Todtenrichter. Unten in der Mitte des ganzen Raumes steht die große Wage, auf der einen Schale das Herz des Verstorbenen, auf der anderen als Gewicht ein Sinnbild der Maât, der Göttin der Gerechtigkeit und Wahrheit. Auch ist diese Göttin wol in Person gegenwärtig, immer aber reichlich vergegenwärtigt durch ihr Wahrzeichen, die aufrecht stehende Straußfeder. Ebenso ist T'hut anwesend, der ibisköpfige, dem Usiri zugekehrt, um als Schriftführer der Götter mit Tafel und Griffel in den Händen seines Amtes zu walten. Mehrfach vertritt ihn sein Hundskopfaffe. Hor mit dem Sperberkopfe fehlt gleichfalls nicht. In der Nähe der Wage zeigt

sich ein thierisches Ungeheuer, „der Fresser der Todten mit Krokodilenkopf, Hintertheil des Flußpferdes, und Mitte des Löwen“.

Nun sehen wir, wie der Verstorbene von dem schakalköpfigen Anpu in die schauerliche Halle eingeführt wird. Dort, unter der Thür, hält er jene erste Anrede an Usiri und schließt sie mit der lebhaften Zuversicht auf seine Gerechtsprechung. Keine Antwort wird ihm. Er muß weiter. Da erblickt er sein Herz auf der furchtbaren Wage. Wir haben gehört, was er dabei empfindet. Doch er muß weiter, er muß hintreten vor die unbestechlichen Zweiundvierzig. Aber er kennt ihre Namen, er weiß, was er Jedem von ihnen zu sagen hat. O, möge das Zünglein der Wage, auf welches nunmehr Anpu, auch wol Hor, aufmerksam achtet, alle seine Aussagen bestätigen! Denn T'hut verzeichnet sie alle. Und als es geschehen ist, als sie sämtlich bewährt worden sind durch das beharrliche Gleichgewicht der Wage, da führt ihn Hor vor Usiri und dieser genehmigt feierlich das Urtheil seiner Beisitzer. Nun ist er ein Gerechtgesprochener.

IV. Schlußrede.

Die Aussprüche der Zweiundvierzig, das Endurtheil des Usiri, werden im Texte mit erhabenem Stillschweigen übergangen. Ihr Inhalt ist nur zu entnehmen aus der nachfolgenden Schlußrede, die wir zunächst vollständig mittheilen, um dann die erforderlichen Erläuterungen hinzuzufügen. Sie besteht aus vier Theilen und hat in einer der alten Urkunden die besondere Ueberschrift: „Reden beim Ausgehen als Gerechtgesprochener von der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit“.

A. (1) „Gesprochen von N. N., welcher sagt: (2) Preis euch, ihr Götter! (3) Ich kannte euch, ich kannte eure Namen, nicht verfiel ich (4) eurem Vernichten, nicht brachte euch auf meine Schlechtigkeit vor diesem Gott, dem ihr sein Gefolge

seid. (5) Nicht komme ich nochmals vor euch. Ihr sprachet Gerechtigkeit mir zu in Gegenwart (6) des Allherrn, dieweil ich geübt Gerechtigkeit in Tamera. Nicht wiederum rufe ich den Gott an, nicht trete ich nochmals vor den König an seinem Tage. Preis euch Göttern in eurer Halle (7) der zwiefachen Gerechtigkeit, die sonder Trug in ihrem Inneren leben von der Gerechtigkeit in Anu und sich nähren von ihrem Ueberfluß (8) vor Hor in seiner Sonnenscheibe! Ihr rettet mich vor dem Bäbi, der da lebt von den Eingeweiden der Mächtigen an diesem Tage der großen Entscheidung. Ihr (9) ließet mich kommen zu euch, und es war keine Unlauterkeit an mir, keine Schlechtigkeit an mir, kein Zeuge gegen mich, keiner, dem ich etwas angethan. Ich lebte (10) gerecht, ich nährte mich redlich. Was ich gethan, sagen die Menschen und Wolgefallen hatten die Götter daran. Befriediget habe ich den Gott nach seinem Verlangen (11), gegeben habe ich Brot dem Hungernden, Trank dem Dürstenden, Kleidung dem Nackten, einen Nachen dem Aufgehaltenen; (12) dargebracht habe ich Opfergaben den Göttern und Todtenopfer den Verklärten. Rettet mich, schützet mich, zeuget nicht wider mich vor dem großen Gott. (13) Ich bin rein am Munde, rein an Händen, zu dem gesagt wird: «Komm, komm in Frieden!» — von denen, die ihn sehen. Denn gehört habe ich die Unterredung, gesprochen von dem Esel mit dem Kater (14) in der Wohnstätte des Hapet-ro; und ich bezeuge im Aufschauen zu dem Antlitz dessen, der da gab daß ich der Vierte war: gesehen habe ich die Spaltung des Perseabaumes im Innern (15) von Rostau. Ich bin's, der ich lobpreise die Götter und weiß, was in ihnen ist. Gekommen bin ich von ferne, auf daß da bezeuge die Gerechtigkeit im Handeln (16) die Wage durch ihr Stehnbleiben im Innern des Cyperushauses."

B. „Ah, Erhabener auf seinem Sitze, Herr der Atefkrone Bethätiger seines Namens als «Herr des Odems»! (17) Rette mich vor diesen deinen Vollstreckern, welche fortschaffen die

Bestürzten und ausführen das Vernommene (18) und deren Angesichtern nichts verhüllt ist! Denn geübt habe ich Gerechtigkeit, Herr der Gerechtigkeit! Rein bin ich und mein Herz. Gereinigt ist meine Rückseite (19) und gespült meine Vorderseite in dem Borne der Gerechtigkeit. Keinem Gliede von mir fehlt es an Gerechtigkeit. Gereinigt bin ich in dem Borne des Südens; hinabgegangen bin ich in das Hem des Nordens (20), in das Gefilde der Heuschrecken, allwo sich reinigen die Schiffsleute des Râ in nächtlicher Stunde, um wacker zu machen das Herz der Götter des Gefolges. Gegangen bin ich um deswillen (21) bei Nacht und bei Tage. — Lasset ihn gehen! sagen sie von mir. Wer bist du? sagen sie zu mir. Was ist dein Name? sagen sie zu mir. — «Ich der Aufgesproßte unter (22) den Oelblüthen» ist mein Name. — Von wannen kommst du? sagen sie zu mir. — Ich komme von der Stadt im Norden des Oelbaumes. — Was hast du dort gesehen? — (23) Das Bein samt der Lende. — Was sagst du von ihnen? – Gesehen habe ich mit großer Freude in jenen Landen die nackten Leute. – Was gaben sie dir? – (24) Flammendes Feuer mit blinkendem Grünstein. – Was thatest du damit? – Für die Bestattung gab ich es auf dem Damme des Gerechtigkeits-Sees um die Abendzeit. – Was (25) hast du gefunden auf dem Damme des Gerechtigkeits-Sees? – Ein Scepter von Flintstein; «Verschaffer des Odems» ist sein Name. — Was denn thatest du mit dem flammenden Feuer und dem blinkenden Grünstein, (26) nachdem du es für die Bestattung gegeben? — Ausgethan hab' ich es, weggeschafft hab' ich es; (27) ausgelöscht hab' ich die Flamme und dargereicht hab' ich den Grünstein zur Herstellung (28) des Sees. — So magst du gehen und eintreten in die Tiefe aus der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit. (29) Du kennest uns."

C. „Nicht lasse ich dich eintreten vor mir, sagt der Thürriegel der Tiefe (30), bevor du nicht genannt meinen Namen.

— «Wagezünglein des Orts der Gerechtigkeit» ist (31) dein Name. — Nicht lasse ich dich eintreten vor mir, sagt der rechte Thürpfosten der Tiefe, bevor du nicht genannt meinen Namen. — (32) «Geweihet zu tragen die Gerechtigkeit» ist dein Name. — Nicht lasse ich dich eintreten vor mir (33) spricht der linke Thürpfosten der Tiefe, bevor du nicht genannt meinen Namen. — «Geweihet (34) zu wägen die Herzen» ist dein Name. — Nicht lasse ich dich hingehen über mir, spricht die Schwelle der Tiefe, (35) bevor du nicht genannt meinen Namen. — «Stier des Seb» ist dein Name. — Nicht öffne ich dir, (36) spricht das Thürschloß der Tiefe, bevor du nicht genannt meinen Namen. — «Schutz des Ackers (37) seiner Mutter» ist dein Name. — Nicht öffne ich dir, nicht lasse ich dich eintreten vor mir, spricht der Thorwart der Tiefe, bevor du nicht genannt meinen Namen. — «Knie des Schu, gemacht von ihm zum Schutze des Usiri» (39) ist dein Name. — Nicht lassen wir dich hingehen an uns, sprechen die Thürangeln der Tiefe, bevor du nicht genannt unsere Namen. — «Schlangenkinder der Rennut» ist euer Name. — Du (40) kennest uns; gehe denn hin an uns. — Nicht lasse ich dich steigen über mich, spricht die Schwelle der Halle. Das Angesicht wende zu mir! — Ich bin bereit, ich bin rein. — Dieweil (41) ich nicht kenne die Namen deiner Füße, mit denen du steigest über mich, so nenne sie mir. — «Heraustreten des Chem» ist der Name meines rechten Fußes; «Trauer der Nebt'hat» ist der Name (42) meines linken Fußes. — So steige hin über uns; du kennest uns. — Nicht melde ich dich an, spricht der Thürhüter der Tiefe, bevor du nicht genannt meinen Namen. — «Kenner der Herzen, (43) Erforscher der Busen» ist dein Name. — So melde ich dich an — bei welchem Gotte, der an seiner Zeit ist? sage das! — Bei dem Erdenker der Welt. — Wer ist der Erdenker (44) der Welt? — T'hut ist's." —

D. „Tritt her! spricht T'hut. Weshalb bist du ge-

kommen? – Gekommen bin ich von ferne zur Anmeldung. — Was ist deine Würdigkeit? — Ich bin rein von (45) allen Sünden und geschützt bin ich vor der Verstrickung der die da sind an ihren Tagen; nicht bin ich unter ihnen. – So melde ich dich an (46) als solchen, der nicht verfallen ist dem Feuer, welches ist umschanzet von lebendigen Schlangen und übersteigt den Boden seiner Stätte wie die Hochfluth, und deß Ursach (47) Usiri ist. Geh denn gesichert vor! Bist du angemeldet, so ist deine Speise im Uzat-Auge, dein Trank im Uzat-Auge, so kommen dir die Todtenopfer auf Erden im Uzat-Auge, das sich verjüngt mit mir." —

Soweit die Schlußrede, der nun die erforderlichen Erläuterungen folgen mögen.

Zeile 6 ist der „Allherr" Usiri, ebenso „der König an seinem Tage", nehmlich seinem Gerichtstage. Ueberhaupt wird der Ausdruck „an seinem Tage" von Jemand gebraucht, der an dem Werke, Geschäfte oder in dem Zustande ist, wie es ihm zukommt. „Tamera" ist eine Bezeichnung Aegyptens. — Z. 7. „Die Gerechtigkeit in Anu" ist diejenige, welche in dieser jenseitigen Götterstadt gilt, gehegt und gepflegt wird. Sie ist gleichsam das Leben der Zweiundvierzig, welche sich am Tageslichte, „vor Hor in seiner Sonnenscheibe", von ihrem — nicht von der Gerechtigkeit — Ueberflusse nähren. – Z. 8. Der „Bäbi", sonst auch Hez oder Mates, der „Zerschneider, Durchbohrer, Vernichter" genannt, ist der schon erwähnte „Fresser der Todten", den ein Papyrus (Nebketen) in ungeheurer Größe darstellt als Aufseher des Feuersees, der die Verdammten verschlingt, ein Amt, das ihm auch unter den anderen Namen zugeschrieben wird.

Sonderbar klingt die Rede Z. 13 und 14 von dem Gespräch des Esels mit dem Kater und von der Spaltung des Perseabaumes in Rostau. Hier liegt ein Mythos zu Grunde, auf welchen auch schon der ursprüngliche Grundtext des 17. Kapitels anspielt, worüber man das Nähere S. 259–261

nachsehen wolle. Unzweifelhaft bezieht sich der Grundtext des 17. Kapitels auf dieselbe Sage, auf welche im 125. angespielt wird, obgleich sie die Begebenheit an verschiedene Orte verlegen, jener nach Anu, jedenfalls dem jenseitigen, dieses nach der Eingangsgegend der Todtenwelt. Denn nicht nur heißt Ro-stau „Pforte oder Thüröffnung der Unterwelt", sondern auch Hepet-ro, mit dem Deutezeichen eines Gottes, heißt „Oeffner der Pforte oder der Thüröffnung" und ist hier ein Beiname des Usiri, der auch sonst (vergl. 22, 5) „der Herr von Rostau" heißt. Kapitel 17 erwähnt des Esels nicht, dagegen der Feinde des Usiri, deren Haupt Set ist. Da dieser, wenn er etwa Tebha oder Schu genannt wird, mit dem Deutezeichen des Esels bezeichnet ist, so muß mit dem Esel des 125. Kapitels Set gemeint sein, was dann wieder mit den „Kindern der Empörung" in der alten Erklärung zum 17. Kapitel zusammenstimmt. Set also war's, der in seiner Wuth zuerst den Perseabaum gespalten hatte, dessen mythische Bedeutung uns unbekannt ist. Ebensowenig ist zu sagen, was Râ zu dieser Verhandlung mit Set bewogen, zumal man von dem Inhalt ihres Gespräches nichts weiß. —. Z. 14 haben die meisten Handschriften statt „der Vierte" —: „der Fünfte"; doch findet sich jenes gerade in einer der besten. „Der da gab, daß" er, der Verstorbene, dabei war, und zu dessen „Antlitz er aufschauet", dürfte doch Usiri sein, welcher dann neben Râ und Set der Dritte gewesen, so daß der Verstorbene sich als Vierter zählen konnte. Weshalb er sich nach den andern Texten als Fünften zählte, bleibt bei den unzulänglichen Angaben über den hier gemeinten Mythos räthselhaft. — Auch warum Z. 16 das Haus der Gerichtshalle oder die Gegend, in der es stand, als Stätte des Cyperus bezeichnet wird, ist nicht zu sagen; doch weiß man, daß diese Pflanze zu heiligen Räucherungen verwendet wurde.

Z. 19. Das nördliche „Hem" ist mit dem Deutezeichen einer Stadt versehen. Es ist wol der Name des mythischen

Ortes, an welchem sich die Matrosen der Barke des Râ zur allmorgendlichen Ausfahrt bereiten und reinigen. – In der unter B beginnenden Anrede an Usiri hatte der Verstorbene um seine Rettung vor dessen Vollstreckern, den göttlichen Gerichtsvollziehern, gebeten. An diese wendet er sich Z. 18 ff. mit der erneuerten Versicherung seiner vollkommenen Reinheit, und sie führen mit ihm das Gespräch Z. 21—29. Vor ihnen befindet er sich noch innerhalb der Gerichtshalle. Daß sich das Gespräch im allgemeinen auf die gehörig geschehene Bestattung bezieht, ist ersichtlich. Die Ausdeutung des Einzelnen möchten wir nicht unternehmen. Erst am Schluß gestatten sie ihm, die Halle zu verlassen, um in die jenseitige Tiefe (tuau) einzutreten.

Bevor er aber nicht bewiesen hat, daß er das ganze Geheimniß der Pforte in die Welt der unteren Tiefe kennt, läßt dieselbe ihn nicht eintreten. Jeden Theil von ihr muß er daher erst bei seinem mystischen Namen nennen. Es läßt sich wol denken, daß dem gebildeten Aegypter der geheime Sinn dieser Namen mehr oder weniger durchsichtig war. Ohne sie unserseits deuten zu wollen, bemerken wir doch, daß die drei ersten daran erinnern, daß nur der auf der Wage der Gerechtigkeit Bewährte hier Einlaß findet. Die Schwelle aber, die er übersteigen muß, ist einerseits Schwelle der Tiefe (Z. 34), anderseits Schwelle der Gerichtshalle, und in dieser Beziehung muß er sich (40—42) mit ihr noch abfinden. Dann erst wird er nach einer letzten Probe bei T'hut, der göttlichen Weisheit, die den Weltplan entworfen, angemeldet.

Und dieser erkennt, daß er nicht zu denen gehört, welche an ihren Gerichtstagen der Verstrickung anheimgefallen, zu dem furchtbaren Feuersee verdammt sind. Er führt den Gerechtgesprochenen in die göttliche Tiefe ein, und verheißt ihm die Erfüllung alles Gewünschten im Jenseits.

Ehe wir noch einen Blick auf das werfen, was dem in die jenseitige Welt Eingetretenen ferner zu Theil wird, fassen wir vorerst zusammen, was sich aus dem merkwürdigen Kapitel vom Todtengerichte für die Sittenlehre und Sittlichkeit der alten Aegypter ergiebt. Denn solche Schriften, wie sie Kakemna, Ptahhotep, Ani und Andere verfaßt, jede bedeutsam für ihre Zeit, zeigen doch nicht, was allgemein galt. Das Todtenbuch aber, überall in hohem Ansehen sicherlich mehr als zwei Jahrtausende lang, lehrt uns, was als das sittlich Gute oder Verwerfliche in dieser langen Zeit von Allen anerkannt war oder doch anerkannt werden sollte.

Gleichwie unter den zehn sinaitischen Geboten für Israel nur zwei sagen, was geschehen soll, alle übrigen, was nicht, so bezeichnet auch unser Kapitel nur Einiges in der Schlußrede (unter A.) in bejahender, alles Andere in verneinender Weise.

Zuvörderst aber ist zu bedenken, daß die allgemeine Vorstellung vom Todtengerichte das sittliche Leben durchaus mit dem Glauben an die göttlichen Mächte verknüpfte. Die Menschen wußten, daß sie nach ihrem Uebergange in die jenseitige Welt, der Allen unvermeidlich bevorstand, für ihr ganzes Verhalten auf Erden in jeder Beziehung den Göttern eine Rechenschaft abzulegen hätten, bei der jede Täuschung unmöglich war. Darum bestimmte schon im Voraus der Wille und das Wolgefallen der Götter, was sie im Leben zu thun, was sie zu meiden hatten. Verheißungsvoll winkte dem sittlich Bewährten eine glückselige Zukunft, dem Nichtbewährten, dem Verurtheilten der entsetzliche Feuersee. Um diese Vorstellungen bei den Lebenden stetig wach zu erhalten, dienten eine Menge Gebräuche. So die umständliche Behandlung der Leichname, das Gepränge der Bestattung, die geordnete Darbringung der Todtenopfer; dazu die Sitte der Könige, mit ihrem Regierungsantritte die Erbauung oder Ausmeißelung ihrer künftigen Grabstätte beginnen zu lassen, während sich auch außerdem zahlreiche

Gräber finden, deren Herstellung ziemlich ein Menschenalter erfordern mochte. Alles der Art mußte die Gedanken an den Tod, an das Todtengericht, an den Ausfall desselben nach dem sittlichen Verhalten im Leben immer wieder in Erinnerung bringen, woraus jedoch keineswegs auf eine trübsinnige oder kopfhängerische Stimmung der Menschen zu schließen ist, denen der Tod mit so zweifelloser Sicherheit nur der Uebergang aus einem Leben in ein anderes Leben war, das sie großentheils schon zu kennen überzeugt waren. Aber die wahrscheinlich sehr verbreitete Kenntniß unseres Kapitels mußte bei den einzelnen Handlungen des Lebenden immer eine sehr heilsame und gar oft auch wirksame Erinnerung sein.

Suchen wir nun nach Anleitung desselben, doch vornehmlich in bejahender Weise, zu sagen, was als Wille der Götter für sittlich erkannt wurde, so nennen wir billig zuerst die gehorsame Treue gegen die Götter selber in Befolgung ihres Willens, in Beobachtung ihres Dienstes, in reichlicher und völliger Darbringung der ihnen gebührenden Opfergaben, in der ehrerbietigen Scheu sowol beim Reden über sie, als beim feierlichen Umhertragen ihrer Bilder; ferner die Heilighaltung des ihren Diensten gewidmeten Eigenthums, sowie des Lebens und Woles der ihnen heiligen Thiere. Die sorgfältige Leistung der Todtenopfer für die zu den Göttern gelangten Verklärten mag hier gleichfalls genannt werden.

War im Verhältniß zu anderen Menschen Hochhaltung und Unantastbarkeit ihres Lebens Wille der Götter und deshalb sittliche Pflicht, so nicht minder was wir Menschenliebe und Barmherzigkeit nennen würden: ein schonendes, gütiges, sanftes und freundliches Benehmen mit Rücksicht auf die Gemüthsruhe Anderer, so daß ihnen weder Leid noch Kränkung angethan, sie weder in Angst oder Furcht gesetzt, noch Thränen ihnen ausgepreßt wurden. Auch auf Dienstpflichtige oder Leibeigene sollte sich dieses erstrecken, so daß sie nur mit

Maß zur Arbeit verwendet würden und die Mütter Zeit behielten, ihre Kinder zu säugen. Allen Nothleidenden aber sollte man liebreich zu Hülfe kommen, die Hungernden, Dürstenden, Nackten, mittellosen Reisenden nach ihren Bedürfnissen versorgen.

Fremdes Eigenthum, öffentliches sowie besonderes, sollte in aller Weise heilig gehalten werden und unverletzt bleiben; so die freie Fahrt auf dem Strome, die Kanäle, der zeitweise Wasserlauf in ihnen, ferner das Ackerland Anderer und ihr Vieh auf der Weide, überhaupt, alles was ihnen gehörte. Bei allem Verkehr sollte richtige Wage, volles Gewicht und genaues Maß gehalten werden.

Im öffentlichen Leben sollte Ehrerbietung gegen den König und ehrenhaftes Verhalten beim Gericht beobachtet werden; bei amtlicher Aufsicht über die Arbeiter Treue in deren Verwendung, Gewissenhaftigkeit bei Austheilung von Getreide und anderer Nahrung.

Als sittliche Forderung galt es sodann, die eigne Ehe und die Ehe Anderer heilig zu halten, sowie in jeder andern Hinsicht Züchtigkeit und Keuschheit zu bewahren.

Für die persönliche Würdigkeit galt im Allgemeinen, der Gerechtigkeit gemäß zu leben, und sich von Herzen redlich zu nähren; im Einzelnen sodann: Wahrhaftigkeit, Geradheit und Ehrlichkeit in Worten und Werken, Offenheit nicht nur für die gehörte Wahrheit, sondern auch in jeder Bezeugung der eignen Gesinnung; Bescheidenheit, Friedlichkeit und ruhige Haltung; Bedachtsamkeit sowol im Handeln als im Reden, welches immer geziemend und maßhaltend sein sollte; endlich Anspruchslosigkeit und Genügsamkeit. —

Vielleicht wäre aus den ableugnenden Bekenntnissen noch Einzelnes zu erwähnen, doch dürfte hiermit schon genügend gezeigt sein, was im alten Aegypten allgemein für sittlich und dem Willen der Götter entsprechend erachtet wurde. Wenn aber in unserm Kapitel fast nur die Uebertretungen desselben

abgelehnt werden, so beweist dieses, daß es an ihnen durchaus nicht fehlte und daß es mit der ernstlichen Bethätigung des anerkannt Sittlichen bei dem mythologischen Volke am Nilufer nicht besser stand als bei andern Völkern mit einer besseren, ja der besten Religion. Eine Untersuchung des thatsächlichen Zustandes der Sittlichkeit jenes Volkes in den verschiedenen Zeiten ist jedenfalls nicht unsere Aufgabe.

Die zahlreichen Kapitel des Todtenbuches sagen noch von gar Manchem, was der Hinübergegangene im Jenseits zu bestehen, zu erleben, zu erreichen hatte. Einen Zusammenhang, eine verständliche Folge desselben sucht man jedoch vergebens. Man sollte denken, das Todtengericht hätte alle dem vorausgehen müssen, was der Verstorbene Erwünschtes, Beglückendes, Beseligendes dort erlangt. Das bestätiget aber die Reihenfolge der Kapitel in den verschiedenen Todtenrollen keineswegs. Ja, es wird des Gerichts in den meisten Handschriften erst gegen das Ende gedacht. So genau man auch Bescheid wußte über jedes einzelne Erlebniß in dem jenseitigen Dasein, so unklar war man über die Ordnung, nach welcher es eintrete. Und dies dürfte der Grund sein, weshalb auch die priesterlichen Grundschriften, nach denen die einzelnen Rollen zusammengestellt wurden, nur eine Sammlung gesonderter Aufzeichnungen blieben, wie man wol mit Recht wenigstens für die ältere Zeit annimmt.

Ebensowenig sichere Folge gewähren die Pyramidentexte, in denen auch der Abgeschiedene nie selber zu Worte kommt, sondern nur angeredet oder den Göttern bittend empfohlen wird. Sie dürften am ehesten den Namen eines Ritualbuches verdienen. Von dem Todtengerichte findet sich in ihnen keine Spur. Wenn der geistvolle und thätige Maspero, dem für die bisherigen Bekanntmachungen der lebhafteste Dank gebührt, seine gesammelten Texte vollständig veröffentlicht haben

wird, so dürfte es auch an der Zeit sein, zu untersuchen, inwiefern sich gegen diese die Vorstellungen des Todtenbuches über die jenseitigen Zustände etwa gewandelt und fortgebildet hätten.

Wir widerstehen der Versuchung, eine Ordnung für das herzustellen, was seiner Eigenthümlichkeit nach einer solchen widerstrebt, und heben nur noch die Einzelheiten hervor, auf welche das Todtenbuch besonderen Werth legt.

Da ist denn zuerst zu sagen, daß der Verstorbene auch in der jenseitigen Welt noch nicht allen Fährlichkeiten entnommen ist. Auch dort hat er noch Kämpfe zu bestehen gegen feindliche Mächte, die ihm unter der Gestalt von Krokodilen, Schlangen und anderen schlimmen Thieren entgegenkommen. Natürlich besiegt er sie. Göttliche Mächte wiederum müssen ihm erquickenden Lufthauch zum Athmen, kühlendes Wasser zur Erfrischung geben. Damit er aber in dem neuen Leben auch eine neue Leiblichkeit erhalte, wirken alle Götter zusammen, indem jeder nach seiner Art ihm ein besonderes Gliedmaß giebt.

Von besonderem Werthe ist es ihm, sich in verschiedene Gestalten verwandeln zu können; so in den Gott, der die Nacht erleuchtet, also den Mond; in den Bennu; in den Schenti-Vogel, wie es scheint den gewöhnlichen Reiher; in die Seele als Sperber mit dem Menschenkopfe; in die Gestalt des Gottes Ptah; in den Goldsperber des Hor; in den göttlichen Sperber, vielleicht des Râ; in eine Schwalbe, in eine Schlange, in ein Krokodil, endlich in einen blühenden Lotos mit Menschenkopfe. Jede dieser Verwandlungen hat ihr besonderes Kapitel, gleichsam ihren Zauberspruch, dessen Kenntniß sie zu bewirken vermag. Außerdem verheißt ihm noch ein besonderes kleines Kapitel (76, 1) „die Verwandlung in jegliche Gestalt, die ihm beliebt". Die Annahme einer solchen Gestalt und ihre Dauer stand also in seinem freien Wolgefallen. Hat man aus mißverständlichen oder mißverstan-

denen Nachrichten über diese Vorstellungen geschlossen, die Aegypter hätten, ähnlich den Buddhisten, eine Seelenwanderung gelehrt, so sieht man, wie irrig dieser Schluß war. Zwischen beiden ist nicht die geringste Aehnlichkeit.

Häufig finden sich die Formeln, die dem Verstorbenen die Gabe verschaffen sollten, nach Belieben zur Oberwelt, „dem Tage", ausgehen und in die Unterwelt zurückkehren zu können, und gewiß bezweifelte niemand die Wirksamkeit dieser Sprüche. Ein besonderer Wunsch aber war es, Morgens die Barke des Râ mitbesteigen zu dürfen, den Gott auf seiner Fahrt über den Himmel zu begleiten und mit ihm in die Unterwelt zurückzukehren. Und auch für die Gewährung dieses Wunsches war gesorgt. Konnte man doch dazu gelangen, daß man ganz und gar der göttlichen Natur des Sonnengottes theilhaftig wurde, was dann zu einer Gemeinschaft mit allen großen Göttern verhalf.

Wichtig war die Durchwanderung der „einundzwanzig Wohnplätze und Thore des Usiri", welche den Eingang dem gestatten, der auch da die Namen kennt, sie zu nennen weiß und für rein erkannt wird. Sie führen in die Friedensgefilde von Aalu, auf die wasserreichen Inseln der Seligen, wo diese den Göttern gesellt sich aller wünschenswerthen Genüsse und Vergnügungen ohne Ende erfreuen. Merkwürdig ist es und bezeichnend für die Volksart, daß zu diesen Genüssen in erster Reihe eine stets reichlich lohnende Feldarbeit gehörte. Auf den bildlichen Darstellungen der Friedensinseln sieht man die Verstorbenen mit Stieren pflügen, auch das Korn schneiden, welches nach Kapitel 109, 8 f. sieben Ellen hoch wird mit Halmen von vier und Aehren von drei Ellen, während die Seligen selbst neun Ellen groß sind.

So wurde der glückseligste Zustand der Verklärten nur als eine möglichst gesteigerte Fortsetzung des vorigen Erdenlebens gedacht. Dabei erhielten sie Speise und Trank, deren sie auch jetzt noch fortwährend bedurften, köstlich und reich-

lich durch ihren Antheil an den Opfern, die den Göttern gebracht wurden, sowie durch ihre eignen Todtenopfer. Im übrigen waren ihre Freuden und Genüsse den irdischen nur allzuähnlich und erinnern in manchen Stücken an das muhammedanische Paradies mit seinen Houris.

Daß ihnen aber auf der ganzen Wanderung durch die Unterwelt bei so mancherlei wundersamen Erlebnissen alles gelang, ihnen alles zufiel, sie alles erreichten, was sie begehren mochten, dazu sollten ihnen die zahlreichen Belehrungen, Formeln und Sprüche des Todtenbuches dienen, auf deren zauberkräftige Wirkung man sich fest verließ. —

Es ist nicht zu bezweifeln, daß in Aegypten neben den bunten Göttervorstellungen und den Sagen, die sich an sie knüpften, und den Aussichten in die jenseitige Zukunft ein gewählterer Kreis eine Geheimlehre bewahrte, überlieferte, feierte und wol zur Anschauung bringen mochte. Ja, dies geht bis in ein hohes Alterthum zurück. Weiter aber wissen wir davon durchaus nichts.

Berichtigungen.

Seite	Zeile		statt
Seite 8	Zeile 2 v. o.	Cantarer	statt Cantara.
„ 19	„ 16 v. u.	bestimmter	„ bestimmte.
„ 37	„ 10 v. u.	in drei	„ in den drei.
„ 41	„ 16 v. o.	entwickeln	„ entstehen.
„ 108	„ 1 v. o.	so	„ (so).
„ 110	„ 13 v. u.	Merenra	„ Meremna.
„ 119	„ 5 v. o.	Usirigewordenem	„ Usirigewordener.
„ 130	„ 13 v. o.	Stellen	„ Stelle.
„ 160	„ 16 v. o.	Ombos	„ Imbos.
„ 167	„ 12 v. o.	des Königs	„ der Königs.
„ 179	„ 4 v. u.	lange	„ langen.
„ 257	„ 4 v. u.	In	„ Bei.
„ 278	„ 1 v. u.	sie	„ sich.
„ 279	„ 16 v. o.	dem	„ den.
„ 302	„ 14 v. o.	Ramessu	„ Ramensu.
„ 302	„ 10 v. u.	hat es das	„ hat das.
„ 337	„ 1 v. o.	565	„ 265.
„ 337	„ 16 v. o.	144	„ 131.
„ 353	„ 5 v. o.	welches	„ welche.
„ 465	„ 12 v. o.	Erde, d. h. den	„ Erde den.



Namen- und Quellen-Register.

A.

B.

In Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg sind erschienen:

Schi-king.

Das kanonische Liederbuch der Chinesen.

Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von

Victor von Strauß.

gr. 8°. brosch. M. 17.—, sehr eleg. geb. M. 20.—.

„Eine der bedeutendsten Leistungen deutscher Wissenschaft und deutscher Uebersetzungskunst begrüßen wir in dem von Victor von Strauß metrisch verdeutschten Schi-king («Das kanonische Liederbuch der Chinesen»). Der Uebersetzer hat hier eine Arbeit zu Wege gebracht, welche seine Vorgänger, Rückert nicht ausgenommen, vollkommen in den Schatten stellt." (Magazin f. d. Literatur d. Auslandes.)

„Erst durch Victor von Strauß ist uns der Garten chinesischer Poesie wahrhaft erschlossen. Sinologe ersten Ranges, hat er diese wundersamen Lieder treu, genau und in engstmöglichem Anschluß an die Form wiedergegeben; absolute Formgleichheit war aus dem einfachen Grunde nicht zu erzielen, weil die chinesische Sprache bekanntlich lauter einsilbige Wörter hat, und vier inhaltschwere Wörter im Deutschen nicht durch vier Silben sich übertragen lassen. Strauß hat deshalb für jedes chinesische Wort einen Versfuß (meist Jambus) gesetzt, Reim und Reimstellung aber genau wiedergegeben. Welche unendliche Schwierigkeiten dabei zu überwinden waren, läßt sich leicht ermessen. Aber wie sind sie überwunden! So echt chinesisch es uns aus der Form und dem Bau dieser Lieder anweht, so echt deutsch ist die Sprache. Und so chinesisch Sitte und Lebensformen, so echt menschlich ist die Empfindung; ja gar oft beim Lesen fühlt man sich zu dem Ausruf bewogen: tout comme chez nous! Wer nichts sucht als Poesie, der wird in diesem uns erschlossenen Garten der chinesischen Poesie sich mit Freuden ergehen. Aber bei der großen Rolle, die die chinesische Nationalität in Nordamerika und der Welt überhaupt zu spielen anfängt, und bei ihrer Wichtigkeit als Missionsgebiet kann es auch als eine Forderung universeller Bildung hingestellt werden, daß man den chinesischen Volksgeist aus seinen Quellen kennen lerne." (Deutsche Reichspost.)

„Ein Beitrag zu der von Goethe einmal als Desiderat bezeichneten «Allgemeinen Weltliteratur» ist soeben von einem unserer scharfsinnigsten und gelehrtesten Forscher handschriftlich vollendet und druckfertig gestellt worden...... Es fehlte unserer Literatur an einer originellen Uebersetzung des Schi-king. Die Lücke ist von Strauß nun ausgefüllt worden und zwar in einer Weise, daß nach dem Urtheil des Sinologen Gabelentz in Leipzig das Werk einen höchst hervorragenden Platz in der Uebersetzungsliteratur aller Zeiten und Länder einnehmen wird. Die Sammlung, wie sie vorliegt, enthält 306 Lieder, von denen fünf über das 12. vorchristliche Jahrhundert hinausreichen, die übrigen dem 12. Jahrhundert angehören; ihre Schlußredaction fand 483 n. Christo statt. Diese chinesischen Lieder haben nur an den Psalmen der Hebräer und der Vêda der Inder Altersgenossen, zu denen neuerdings einzelne Stücke der assyrischen Literatur hinzugetreten sind.... Die Eigenthümlichkeit der alten chinesischen Lieder scheint uns in unnachahmlicher Weise erhalten: Die Uebersetzung ist in formeller Beziehung von hoher Vollendung." (Augsb. Allg. Ztg.)

Essays

zur

Allgemeinen Religionswissenschaft

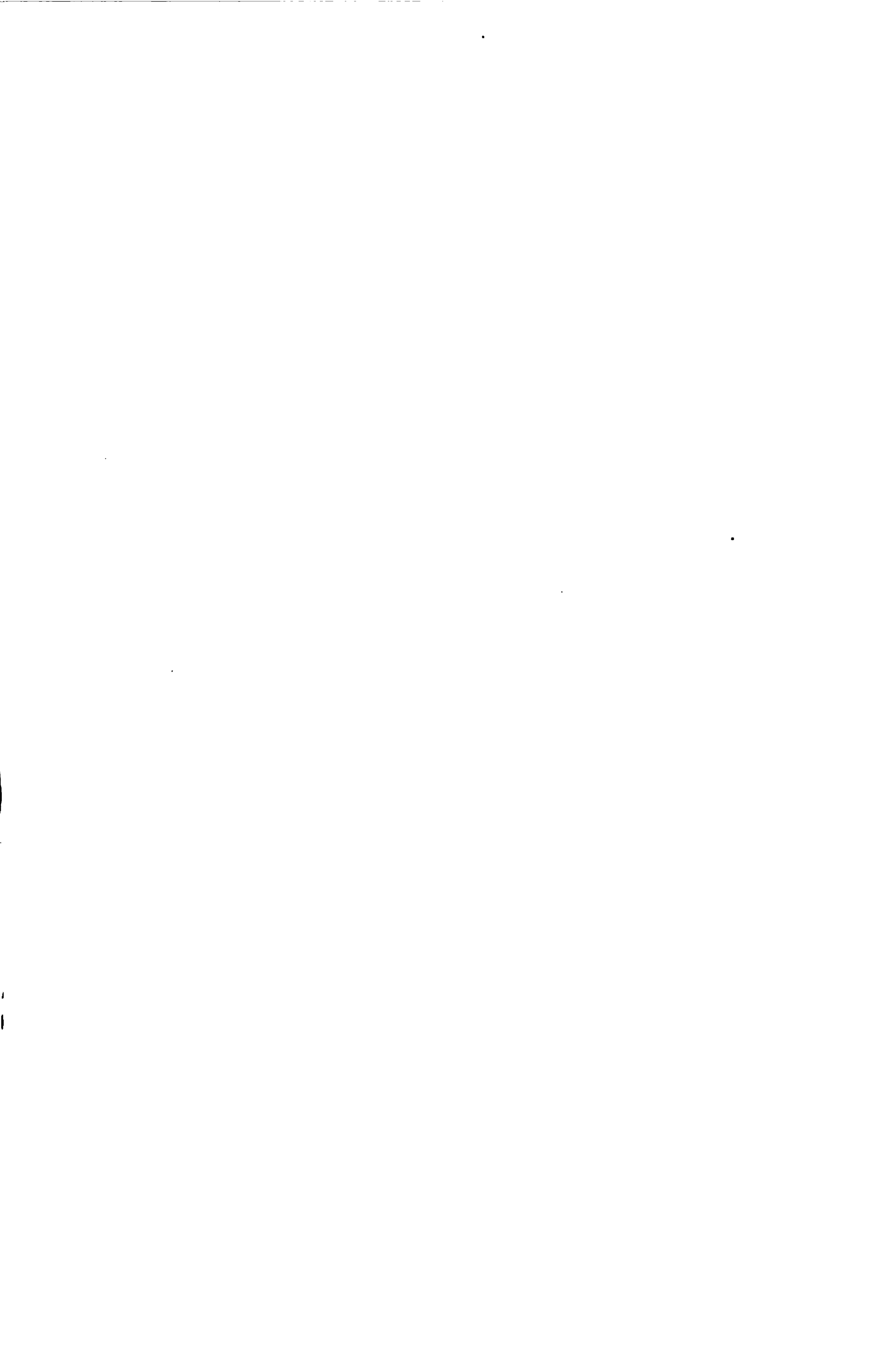
von

Victor von Strauß und Torney.

gr. 8°, eleg. brosch. 6 M.

Inhalt. Ueber einige Vorfragen zur allgemeinen Religionswissenschaft. — Ueber Laó-tsè und sein System. — Laó-tsè Táo-tö-king. Der Weg zur Tugend. — Zur chinesischen Literatur. — Thai-kih-thu, des Tscheu-tsi Tafel des Urprinzipes mit Tschu-hi's Commentare. — Max Müller und seine Essays. — Buddhismus und Christenthum. — ΔΟΣ ΜΟΙ ΠΟΥ ΣΤΩ. Oratio pro domo.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.












HARVARD COLLEGE
CONSERVED
LIBRARY

